كتاب العربي ٩٨
AL ARABI BOOK

نافذة على فلسفة العصر

(الجزء الثاني)

أ. د. زكي نجيب محمود

كتاب العربي
AL ARABI BOOK

سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات والموضوعات لكاتب واحد أو موضوعا واحداً تتناوله عدة أقلام.

رئيس التحرير
د.عادل سالم العبد الجادر

عنوان الكتاب: نافذة على فلسفة العصر (الجزء الثاني)
أ.د. زكي نجيب محمود
الناشر: وزارة الإعلام - مجلة العربي

الطبعة الأولى: ١٥ أكتوبر ٢٠١٤

العنوان:

ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - دولةالكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ - شارع ٤٧ - قسيمة ٣

جميع الحقوق محفوظة للناشر

جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبر عن فكر كتّابها.

Al Arabi Book, 97th
Arabic culture on the silk Road
15 July 2014
Publisher: Ministry of Information
Al Arabi Magazine.
All rights reserved.
E.mail: arabimag58@gmail.com
www.alarabimag.net

E.mail: arabimag58@gmail.com www.alarabimag.net

مجلة العربي على فيسبوك
facebook.com/arabimag.kw

مجلة العربي على تويتر
@Alarabi1958

رحلة «العربي» مع فكر زكي نجيب محمود

عندما شرفتُ برئاسة تحرير مجلة العربي تناولت أعداد المجلة أتصفحها وأتفحصها لعلي أرى ماذا يمكنني أن أضيف، وإذ بي أهيم في صفحات «العربي» بين الكلمات والعبارات المسطورة، وأتمعن في كل رسم وصورة، يأخذني الخيال الواعي إلى شواطئ الذكريات، لأسبح في بحر المقالات والمعاني، وأتلذذ بما بين يدي من غذاء فكري، أقرأ مستمتعاً بموضوعات كثيرة فأنسجم، وأطالع الرسومات والصور الجميلة ثم أبتسم. بعدها توقفت عند مقالات كثيرة، مقالات كانت تحتاج مني إلى وقت لا لأقرأها وإنما لأتعلم منها. ولأني من عشاق الفلسفة والتاريخ والأدب، فقد اســتوقفتني مواضيع تفرقت بين أعداد مجلة العربي، كُتبت على مدى أربعين عاماً أو أكثر. ولم أجد لهذا الكنز الفكري المبعثر هنا وهناك غير صندوق «كتاب العربي» حافظا لها كأحسن نول للقراء مدداً. لم يكن الأمر بجديد أن تُجمع مقالات كاتب مميز في «كتاب العربي» أو في أي كتاب آخر، إنما هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ تذكرة من المؤلف (رحمه الله) إلى القارئ العربي في شرح وتصحيح المفاهيم من خلال تأصيل المصطلح وشرح الفكرة، حين تكون «أكثر المصطلحات شيوعاً أكثرها مغالطة».

وبين يدي هذا الكتاب تضع مجلــة العربي لقرائها الجزء الثاني مما كتبه المرحوم الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود من مقالات على صفحاتها عبر أربعة عقود من الزمان. ولا

يخفى على الباحث المتخصص أو المشـــتغل بالثقافة، ممن يعرف الكاتب وإنجازاته الفكرية، أثر هذا المفكر والفيلسوف والأديب على الحياة الفكرية للمجتمعات العربية في القرن الماضي، حتى لقَّبه أقرانه بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، لعمق آرائه الفلسفية وجمال عباراته. لقد كانت كتاباته مزيجاً رائعاً للأدب الفلسفي والفلسفة الأدبية، حتى وسع إطار دائرة قرائه ليشـــمل هذا الإطار القارئ العادي والمثقف، إضافة إلى القارئ المهتم بالفلسفة أو الأدب. ومن خلال محاضراته وكتاباته التي بدأها بالكتابة في مجلات «الرسالة» و«الثقافة» ثم «العربي» حتى صار رئيس تحرير مجلة «الفكر المعاصر»، بدأ المثقفون ينهلون من علمه ويؤمنون بالكثير من أفكاره التي كان يطرحها بشكل قريب للتنفيذ بعيد عن التعقيد، بأسلوب سهل بسيط. وقد رافقت كتاباته الصحافية سلسلة كتب ألفها في الفلسفة والأدب، وبهذا صار بحق أحد أهم رواد التيار العلمي في النهضة العربية في القرن العشرين.

لقد كانت حياة زكي نجيب محمود الفكرية حافلة بالبحث والعطاء، كان فيها ناقداً للحياة الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، ولذلك بدأ كتاباته بتقديم نماذج من الفلسفة القديمة والحديثة ليُعبِّر عن ذلك في كتب عكست الجانب التنويري كرؤية للإصلاح. وبعد حصوله على الدكتوراه من لندن، دعا

إلى تغيير ونبذ الخرافات التي كان يؤمن بها الكثير من أفراد المجتمعات العربية على أنها موروثات دينية. كان يرى الأخذ بمنهجية الغرب العلمية، التي أصَّلَت حضارة العصر الحديث والمعاصر، فأصبحت دول الغرب دولاً متقدمة لتقديرها العلم والعلماء، وجعلها حرية الإنسان ورخاء معيشته وجدية عمله أساساً للتقدم والرقي.

لم ألتقِ هذا المفكّر الكبير في حياتي أبداً، إنما التقيته في كتبه فحضنتني معظم أفكاره. كان أوّل لقاء بيني وبينه أجزاء مترجمة من «قصة الحضـــارة» The Story of Civilization لـ: وِل ديورانت Will Durant، كان ذلك عام ١٩٧٦م، عندما قمتَ بإعداد بحث في الحضارة كطالب في العام الجامعي الثاني. نعم، كانت هناك قائمة بأسماء نخبة من المترجمين العظماء قاموا بترجمة هذا الكتاب الذي تربو أجزاؤه على اثنين وأربعين جزءا، وكان الدكتور زكي نجيب محمود واحداً منهم. لقد أدرك زكي نجيب محمود أهمية الترجمة من الثقافات الأخرى، وتعامل معها تعاملاً أسبق فيه المعنى العام للفكرة دون إهمال حَرْفِية النص، الأمر الذي نرى فيه بذلك خبيراً، لمعرفته كيفية استعمال روح الترجمة من لغة أخرى إلى اللغة العربية. لقد كانت قدرته الفائقة على ترجمة النصوص الأجنبية تعطيه قوة على ترجمة الأفكار، وبالتالي نقلها ونقدها. كان يؤمن أن سلسلة الحضارات متصلة الحلقات، فكل حضارة كبرى كانت تنهل من قريناتها وتستفيد من مسيرتها، لذا كان يرى أنّ الحضارة العربية الإسلامية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا من خلال الترجمة، عندما بدأت حركة الترجمة في

العصر الأموي على يد خالد بن يزيد ثم عمر بن عبدالعزيز، وازدهرت خلال العصر العباسي في عهد هارون الرشيد، ووصلت إلى ذروتها في عهد المأمون العباسي. وعلى الرغم من اهتمام العرب بترجمة كتب الطب والكيمياء والفلك، من أجل تمام الصحة وتعلم الصناعة ومعرفة مواقيت العبادات، فإن الترجمة توسعت لتشمل جميع الجوانب المعرفية والثقافية. من هنا حرص على الدعوة إلى ترجمة العلوم من الغرب، ونادى بتبني منهجهم العلمي في البحث، والأخذ منهم ما يناسب المجتمعات العربية وطرح ما لا يناسب خاصة في السلوك والأخلاق، وكان ذلك عندما رأى أنّ الأخلاق قيمة مفتقدة في العمل والتعامل في العالم العربي. كانت دعوته في كتابه «خرافة الميتافيزيقا» دعوة واضحة لتبني الفلسفة الوضعية القائمة على إعمال العقل والمنطق، وإلى إهمال النقل القائم على الغثّ من التراث العربي وعدم الاعتداد به. ولكنه، من جانب آخر، يبين أن التراث العلمي والأدبي للعرب يحوي ثروة فكرية، علينا تقييمها وتقديرها بالبحث عنها وإعادة صياغة العمل بها بما يتناسب وروح العصر. كانت صيحة زكي نجيب محمود عالية، من شأنها إيقاظ العرب والمسلمين من تخلفهم عن ركب الحضارة، صيحة عاقلة هادئة وهادفة بأن يجعلوا كتاب الله منهجا للعلم والعمل ولا يكتفون بحفظه وترديده، وليجعلوا آياته في التفكر والتعلم والعمل دافعاً للتقدم ومواكبة الحياة، فالعلم والعمل – على حد قوله – فروض دينية أيضا. كان قلمه يصرخ على صفحات أسـفاره بأن لا شأن لعلماء الدين، فقها وعقيدة، بإطلاق أحكامهم على جديد العلوم،

ليَعدّوا كل جديد مُنكَراً فيكونوا قد قرروا بذلك أنّ «الإبداع بدعة». ولا ضير بالرجوع إلى التراث الذي به صحيح اللغة وجميل الأدب وإنجازات العلماء والفلاسفة. فلا بدّ لنا ان ألا نجتر العلوم والمعارف، بل نهضمها ونعيد تمثيلها الغذائي ونزيد عليها بما يتوافق مع روح العصـــر ثم نقدمها حاجة للأجيال القادمة.

وفي المرحلة الأخيرة من حياة هذا المفكر الكبير نادى بتجديد الفكر العربي، مؤكداً أنّ الاعتماد على إنتاج وبيع المواد الأولية من الموارد الاقتصادية كالنفط والمعـــادن عبارة عن انتحار حضاري، فلا تقوم الدول إلا بالصناعة، فالدول الصناعية هي من يستغل ويستخدم الثروة للترقي بمجتمعاتها اقتصاديا، فالمال قوة، وبالقوة يستتب الأمن، وبالأمن يحدث الاستقرار، ومع الاستقرار تنشأ البيئة الصالحة للتقدم في جميع المجالات. وعلى العكس من ذلك في المجتمعات الاستهلاكية، التي تعيش عالة على غيرها من المجتمعات، فالثروة لديها لا بد لها من يوم تستنفد فيه وتزول، فالترف والرفاهية يورثان الاتكالية والكسل، فاعتمادها على غيرها من الدول في تصريف ثرواتها وتصنيعها يجعلها في مقام دولي أدنى. هناك فرق كبير بين صناعة الحاجة وصناعة الترف، فالأولى أساســـية والثانية كمالية، مثالهما مثال «الصحة» و«اللباس»، فلا يضر الصحيح أي نوع من اللباس ارتدى، فالملبس عنده «عَرَض»، إنما يضر الأنيق «المرض».

أصبحت كتب زكي نجيب محمود (رحمه الله) منهلاً فكرياً للمثقفين ومرجعاً للباحثين ومصدر إلهام للمفكرين. سنأخذك

عزيزي القارئ في رحلة فكرية مع المفكر المبدع زكي نجيب محمود عبر مقالاته في مجلة العربي، ولسوف تلاحظ أننا آثرنا أن نُبَوّب تلك المقالات وفـق المواضيع لا وفق الترتيب الزمني لكتابتها، ولم نهمل تاريخ الكتابة لكل مقالة من المقالات، حيث ذيلنا كل عنوان بتاريخ نشر المقالة، ثم ذيلنا الكتاب بسيرة المؤلف الذاتية، العملية والعلمية، وإنجازاته من الإنتاج الأدبي الذي يعكس قائمة طويلة من الكتب، فعسانا بهذا «الكتاب» نحقق هدفاً من أهداف المؤلف في التنوير من أجل مستقبل أفضل.

د. عادل سالم العبدالجادر

الباب الأول

في مذاهب الفلسفة وشخصيتها

■ عصرنا من فلسفته

■ سانتيانا
هرب من تلامذته إلى العزلة

■ وليم جيمس
ألّف في علم النّفس ثم اتّخذ له البراجماتية مذهبًا

■ جورج مور
أطاح مع صاحبه برتدراند راسل بفلسفة هيجل المثالية...

■ جون ديوي
أقوى من عبّر عن حضارة القرن العشرين

عصرنا من فلسفته *

أهم المذاهب الفلسفية التي يتقاسمها عصرنا، أربعة: الوجودية، والمادية الجدليـــة، والبراجماتية، والتحليل، وإن توزيع هذه المذاهب الأربعة ليوشك أن يكون توزيعًا جغرافيًا، بمعنى أن كل مذهب منها يتركـــز في إقليم جغرافي بذاته، ثم يشـــع منه إلى ما عداه، فالوجوديـــة في غربي أوربا، والمادية الجدلية في شرقها، والبراجماتية في الولايات المتحدة الأمريكية، والتحليل في بريطانيا.

على أن العالم ليس كله أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، فهناك قارات أخرى بأكملها، لكنها من الناحية الفكرية الفلسفية إحدى اثنتين: فإما جاءتها الغزوة من أوربا وأمريكا وهي في ما يشبه الخلاء من ناحية الفكر الفلسفي، وإما جاءتها تلك الغزوة لتجد بين ظهرانيها تراثًا خصبًا عريقًا، ففي الحالة الأولى انفرد الفكر الغازي فلم يحدث في نفوس الناس وعقولهم أزمة ولا ما يشبه الأزمة، وأما في الحالة الثانية فقد انقسم المثقفون قسمين أحدهما

* العدد ٢٢٢ - مايو ١٩٧٧

جلس ليجتر ماضيه، وآخر جاهد ليجد لنفسه مخرجًا، تارة بدمج الشعبتين في حياة واحدة ما استطاع إلى ذلك من سبيل، وتارة أخرى بإغلاق صفحات الماضي ليتفرغ للوافد الجديد.

وغني عن البيان أننا نحن الأمة العربية من الطراز الثاني، أعني الطراز الذي جاءته الفلسفة العربية المعاصرة وهو على امتلاء ثقافي بما ورثه عن أسلافه، لكنه انشق على نفسه شطرين، فبينما تجد فريقًا منه لا يكاد يعي من فكر عصره خردلة، مكتفيًا بموروثه الغني، تجد فريقًا آخر قد أتاحت له الفرصة أن يلم بفكر العصر قليلا أو كثيرا، فتأخذه الحيرة: كيف يوفق في رأسه بين طارف وتليد.

وإذا نحن أخذنا الدراسة في جامعاتنا العربية نموذجًا يوضح موقفنا من فلسفة العصر رفضًا أو قبولا، وجدنا أقسام الدراسة الفلسفية في تلك الجامعات تضع الشرائح الزمنية التاريخية جنبًا إلى جنب، تضعها متجاورة وهي في حياد كأن الأمر لا يعنيها، ففي هذه الفرقة الدراسية تدرس الفلسفة الإسلامية، وفي تلك الفرقة الدراسية تدرس الفلسفة الحديثة أو المعاصرة، مأخوذة من مصادرها الغربية، فيخرج دارس الفلسفة من الجامعة وهو لا يزال في الحيرة نفسها: هل يحاول التوفيق أو لا يحاوله؟ وإذا حاوله فكيف يكون ذلك؟ ولقد شهدت في حياتي أعوامًا اشتد فيها الصراع بين أساتذة الفلسفة الذين أنيط بهم تدريس الفلسفة الغربية، فكان كل منهم يتعصَّب لتيار غربي دون تيار، وكأن هذا التيار أو ذاك هو من نتاجنا نحن، وانعكاس لحياتنا نحن، ثم كأن هذه التيارات الغربية الأربعة يناقض بعضها بعضًا تناقضًا يجعل المتقبل لأحدها رافضًا بالضرورة للثلاثة الأخرى، وكان أجدر بنا أن نتبين الأمر على حقيقته، وهي أن العصر الذي

أنبت تلك التيارات الفلسفية المختلفة إنما هو عصر واحد، ذو حضارة واحدة، وأنها لتكون مفارقة عجيبة، لو أن هذا العصر الواحد يتمزق في مذاهب متعارضة في أسسها وجذورها.

ولقد كنت لسنوات طوال مخطئًا بين مخطئين، لأنني كنت بدوري أتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى، لكنني اليوم – مع إيماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا – أؤمن كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط، وليس هو أمر تعارض أو تناقض، فكل مذهب من المذاهب الأربعة الرئيسة التي تسود العصر، يسأل سؤالاً غير الأسئلة التي تطرحها على نفسها بقية المذاهب، والتناقض لا يكون إلا إذا كان السؤال المطروح واحدًا عند الجميع، لكن الإجابة عند هذا تجيء نافية للإجابة عند ذاك، فالمذاهب الفلسفية الأربعة التي أشرنا إليها، إن هي على وجه الجملة إلا إجابات أربع، لا عن سؤال واحد بعينه، بل هي إجابات مختلفة عن أسئلة مختلفة، عني كل مذهب منها بسؤال، وأولاه اهتمامه، دون الأسئلة الثلاثة الأخرى، بحيث لا يكون معنى ذلك أنه بالضرورة رافض لمشروعية الأسئلة الأخرى، أو رافض للإجابة التي أجيب بها عن تلك الأسئلة.

وعلى سبيل التشبيه: افرض أن أربعة أشخاص اختلفت ميولهم أو استعداداتهم، نظروا إلى سجادة يفحصونها، فاهتم أحدهم بالرسوم التي ظهرت على سطحها، من حيوان ونبات وزخارف وغير ذلك، بينما اهتم الثاني باللون متسائلا إن كان مصدر الصبغة كائنات عضوية أم كان مصدرها تركيبات كيماوية، وأما الثالث فقد وجَّه عنايته إلى نوع الصوف وطريقة نسجه، وطفق الرابع يبحث عن موطن الصناعة ماذا كان: أكان أصفهان أم

كان شيراز؟ فهل يحق لنا أن نقول عن هؤلاء الأشخاص الأربعة إنهم «متعارضون» متناقضون إلى آخـــر هذه الحالات العراكية التي تصورناها نحن دارسي الفلسفة في الجامعات العربية بين مختلف الاهتمامات التي ظهرت في التيارات الفلسفية المختلفة في أوربا وأمريكا.

ولنبدأ بما شئنا من هذه التيارات الأربعة، التي هي: الوجودية، والمادية الجدليـــة، والبراجماتية، والتحليـــل، التي قلنا إنها هي الاتجاهات الفلسفية الأساسية في عصرنا الراهن، أقول: لنبدأ بأيها شئنا، لنرى ما هو لب رســـالته؟ ثم ننتقل منه إلى مواقف أصحاب الاتجاهات الأخرى، متسائلين: هل هم بحكم اتجاهاتهم تلك رافضون لتلك الرســـالة في لبها وصميمها، أو أن الأصح هو أن يقال عن هؤلاء جميعًا إنهم اختلفوا في اهتماماتهم وفي محاور ارتكازهم، مع استعداد كل منهم لقبول ما انتهت إليه أفكار الآخرين في ما جعلوا اهتمامهم له؟

وليكن المذهب الوجودي هو نقطة ابتدائنا: أليست رسالته في جوهرها هي حرية الإنسان؟

إن الإنســـان – بناء على هذا المذهب – هو الذي يصنع نفسه ويشكلها عن طريق القرارات التي يتخذها بنفسه، فليس هو بذي حقيقة مقطوع بها مقدمًا، ليسير على طريق مرسوم له ولا صلة له فيه، إذ لو كان كذلك لما كان له اختيار في ما يفعل وما يكف عن فعله، لكن سبل الاختيار مفتوحة أمام الإنسان في كل لحظة من حياته، بل إن هذا الاختيار واجب مفروض على الإنسان إذا أراد لإنسانيته أن تتحقق، أما إذا ترك سواه ليختار له، ولا يكون له إلا أن يطيع، فإنه عندئذٍ يكون بمنزلة من أهدرت آدميته، لأنه يكون قد حول نفسه من الحالة الإنسانية التي تريد وتختار، إلى

حالة الأشياء الجوامد، أو إلى حالة النبات والحيوان.

تلك هي رسالة الوجودية، ليس فيها ما يرفضه مذهب من المذاهب الثلاثة الأخرى، وكل ما في الأمر، هو أن تلك المذاهب الثلاثة لم تجعل حرية الإنسان - بذلك المعنى المحدد لها - موضوع سؤالها، وقد تجد من الفلسفات ما يرفض الوجودية من حيث الأساس، كالمذاهب المثالية التي تجعل ماهية الإنسان سابقة على وجوده الفعلي، لكنها فلسفات نبتت في عصور أخرى غير عصرنا، وأقول ذلك عنها دون أن أريد لهذا القول أن يتضمن أنها أقل أهمية أو أكثر أهمية من الاتجاهات الفلسفية التي أنبتها هذا العصر الذي نعيش فيه.

وأمام رسالة المذهب الوجودي في حرية الاختيار وحرية القرار بالنسبة إلى الإنسان، قد يسأل سائل: أليس هنالك من القيود ما يقيِّد تلك الحرية عند الإنسان؟ ألا تتقيد - مثلا - بما يقتضيه منطق العقل حتى لا تصبح كحرية المجنون؟ لنفرض أن مسافرًا قرر السفر من مصر إلى أوربا ليقضي بعض شأنه، ألا تتقيد حرية إرادته تلك بوسائل الانتقال المتاحة وبالقدرة المالية والصحية وغير ذلك مما يملكه أو لا يملكه؟ أو افرض فرضًا آخر وهو أن إنسانًا أراد أن يقسم مائة دينار على أربعة أشخاص بالتساوي، تلك هي إرادته الحرة، لكن هل تكون له كذلك حرية ناتج القسمة، وهو أن يكون نصيب كل فرد من هؤلاء الأربعة خمسة وعشرين دينارًا؟ إن إرادته مهما بلغت من حريتها، لابد لها من الانصياع إلى قوانين الرياضة وقوانين الطبيعة، وله بعد ذلك أن يتحرك بإرادته الحرة داخل إطار هذه القوانين.

لا، بل إنه وهو يتخذ لنفسه قراره الحر بإرادته الحرة، مضطر أن يصوغ ذلك القرار في لغة يفهمها الناس، ولما كانت اللغة ليست

من صنعه الخاص، فهو مضطر إلى التزام المفردات اللغوية وطرائق التركيب اللغوي التي تواضع عليها الناس، ليفهموا عنه ما أراد وما قرر، وإلا لما أحدث في العالم الخارجي الأثر الذي أراد أن يحدثه بقراره ذاك الذي اختاره حرًا.

فإذا سأل سائل عن مدى الضوابط التي يفرضها منطق العقل فرضًا، أي تفرضها قوانين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية، بل وتفرضها كذلك لغة العلم ولغة التفاهم، كان ذلك السائل باحثا عن جواب لن يجده إلا عند من عني بفلسفة التحليل، لأنها فلسفة توجه اهتمامها الرئيس نحو تلك الضوابط، فتحاول أن تستخلص الصور المنطقية الخالية مـن مضموناتها، لعلها ترى في وضوح أنواع العلاقات التي تربط أطراف الفكرة الواحدة ربطًا يفيدنا في توليد النتائج، فإذا كان المشتغل بفلسفة التحليل لا يرفض حرية الإنسان كما وصفتها الفلسفة الوجودية، فإن المشتغل بالفلسفة الوجودية من جهته لا يرفض أن تضطلع فلسفة التحليل بتحديد الضوابط التـي لا مناص من التزامها عند عـرض أفكارنا، إذ الفلسفة الوجودية وإن لم توجه اهتمامها إلى ضوابط الأفكار في إطارها الصوري، فهي لا تتنكر لها ولا ترفضها، كما أن الفلسفة التحليلية وإن لم توجه اهتمامها إلى أركان الحرية الإنسـانية عندما تريد وتفعل، فهي لا تتنكر لها ولا ترفضها.

على أن صور المنطق والرياضة وقوانين العلوم وقواعد اللغة المفهومة ذات الدلالة، ليست هي كل القيود التي تقيِّد حرية الإنسان المتمثلة في فاعليته، إذ هو يريد ويختار وينفذ بالفعل، فهنالك بالإضافة إلى ذلك قيود الأهداف، لأن الذي يسير على طريق حياته بلا أهداف يتصورها ويحددها ليعمل على تحقيقها، هو المجنون وحده، وإذا كان ذلك كذلك في حياة العقلاء، فماذا تقول البراجماتية غير

هذا؟ إن البراجماتية قيدت دلالة الفكرة المعينة بمقدار تحقيقها لهدفها، فإذا قلت عن فكرة ما إنها بغير هدف محدد تقصد إليه وترسم معالمه، كنت كمن لا يريد أن يفرِّق بين عاقل ومجنون، وإذا كان فيلسوف الوجودية وهو منغمس في البحث عن حرية الإنسان، لم يوجه اهتمامه كذلك إلى تحليل الأفكار الصحيحة تحليلا يقيدها بالأهداف التي تتحقق بوساطتها على أرض الواقع الفعلي، فليس معنى ذلك أنه – أي فيلسوف الوجودية – يرفض هذا الذي تقوله البراجماتية، كما أن البراجماتي لم يكن ليرفض ما يقوله الوجودي عن صنع الإنسان لنفسه باختياراته الحرة التي يمارسها في المواقف التي تعرض له في مسيرة حياته.

هنالك – إذن – قيود تحد من إطلاق الحرية الوجودية، دون أن تنتقص من صميمها، فلقد ذكرنا قيود العقل بمنطقه، وقيود الوسيلة اللغوية التي نتفاهم بها حتى لا تذهب أقوالنا عبثا مع الريح، وهنالك قيود الأهداف التي لابد منها لتهتدي بها الحرية الإنسانية إذ هي تريد وتختار، ونريد الآن أن نضيف قيدًا آخر، هو قيد الظروف المادية التي تحيط بنا عند الاختيار وإرادة الفعل، فماذا يجدينا من حرية لا تضع في اعتبارها ظروف الواقع وضروراته؟ إنها لو فعلت ذلك كانت هي حرية الحالمين! نعم، إننا أحرار في تقرير ما نريد فعله، لكن هذا القول يفقد معناه إذا كان هذا التقرير نفسه لا تواتيه العوامل المادية المحيطة بنا، وهي العوامل التي تتيح لنا أن نحول ما اخترناه وما أردناه، إلى واقع نحياه، وذلك هو جانب مما تقوله الفلسفة المادية الجدلية.

هكذا نرى أن المذاهب الفلسفية في عصرنا حين اختلفت، فهي إنما اختلفت في الجانب الذي تكون له أولوية النظر عند كل منها، دون أن تكون الجوانب المتعددة متعارضة في ما بينها،

بل هي جوانب يكمل بعضها بعضا، ونستطيع أن نأخذ بها جميعا – وكدت أقول إنه لابد أن نأخذ بها جميعا – في وقت واحد، إذ لا تعارض هناك بين أن نقر للإنسان بحريته (وتلك هي الفلسفة الوجودية)، وأن نبين لتلك الحرية ضوابط المنطق لتلتزم حدودها (وتلك هي الفلسفة التحليلية)، وأن نشترط لها كذلك التزام الأهداف المراد تحقيقها (وتلك هي البراجماتية)، مدخلين في حسابنا دائمًا ضرورات الواقع المادي الذي سنجري على أرضه تحقيق أهدافنا (وتلك هي المادية الجدلية).

ولنضرب لهذا التكامل بين مذاهب الفلسفة الأربعة التي تسود عصرنا مثلا يوضحه: افرض أننا أمام عبارة يقول بها صاحبها: «إن العمل على تحقيق القومية العربية واجب محتوم»، ثم أردنا الوقوف عند هذه العبارة ننظر إليها من الزوايا الفلسفية الأربع، فماذا نقول؟ إننا إذا بدأنا النظر من زاوية الفلسفة الوجودية، بحثنا عن العلاقة بين هذه العبارة وقائلها، لنرى إن كانت عنده بمنزلة القرار الأصيل الذي أصدره بنفسه ولنفسه، حتى إذا ما وجدناها كذلك كان قائلها ملتزما فعلا بالعمل على تحقيقها، أما إذا وجدناها عبارة لم تصدر من ذات قائلها، بل أمليت عليه من خارجه، فإنها عندئذٍ تفقد قيمتها من حيث دلالتها على حرية القائل ومسؤوليته الخُلقية إزاءها.

فإذا انتقلنا إلى زاوية الفلسفة التحليلية ننظر منها إلى العبارة المذكورة، كان من أهم ما يلفت نظرنا في مفرداتها لفظتا «واجب محتوم»، لأنهما من الألفاظ التي لا تسمي أشياء بذواتها، فماذا تعنيان يا ترى؟ من الذي أوجب ومن الذي حتم؟ إنهما لفظتان تحملان معنى الأمر، فمن ذا الذي أمر؟ هل ثمة من سلطان خارجي يفرض علينا هذا الواجب؟ فإن كان فما هو؟ وهكذا يركز

فيلسوف التحليل جهوده في توضيح أمور كهذه تجري في كلام الناس دون أن يتنبهوا إلى مدى غموضها.

ثم ننظر نظرة ثالثة، هي نظرة الفيلسوف البراجماتي، فلا نجد ما يدعونا إلى معارضة شيء مما قاله الوجودي عن ضرورة أن تنبثق الإرادة من صميم الذات التي تريد لنفسها وتقرر لنفسها، ثم لا نجد ما يدعونا إلى معارضة شيء مما قاله فيلسوف التحليل في توضيح الغوامض التي تكتنف ألفاظنا، إذ القول الواضح في معناه أدعى إلى رسم الطريق في دنيا الفعل، لكننا ننظر من الزاوية البراجماتية إلى عناصر الموقف الراهن، وفي الطريقة التي يمكن أن يعاد بها ترتيب تلك العناصر، ليخرج لنا من ترتيبها الجديد موقف جديد، هو «القومية العربية» كما أردناها بادئ ذي بدء.

وتبقى لنا بعد هذا كله زاوية رابعة ننظر منها إلى العبارة السالفة الذكر، هي زاويـــة المادية الجدلية، فإذا كانـــت القومية العربية المنشودة غير متحققة الآن، فذلك لعوائق مادية اعترضت قيامها كالظروف الاجتماعية أو الاقتصادية أو غير ذلك من ظروف ظهرت في مراحل التاريخ، ولا سبيل إلى تحقيق القومية العربية إلا إذا أزلنا تلك العوائق من الطريـــق، لأننا إذا ما افتعلنا تلك القومية افتعالاً، مع بقاء العوامل التي عارضت قيامها، فسرعان ما تعود تلك العوامل نفسها لتفعل فعلها من جديد.

زوايا أربع كما ترى، يكمل بعضها بعضًا أكثر جدًا مما ينتقض بعضها بعضا، فلكل منها ســـؤال يراد الجواب عنه يختلف عن الأسئلة الثلاثة الأخرى التي تطرح عند الزوايا الأخرى، فالسؤال عند الوجودية هو: من؟ والســـؤال عند التحليل هو: ما المعنى؟ والسؤال عند البراجماتية هو: ما الهدف؟ والسؤال عند المادية الجدلية هو: كيف حدث، وكيف يتغير؟ وكلها أســـئلة ضرورية

للموقف الواحد.

على أني أشعر بعد هذا كله بسؤال خامس، يلح على عقلي إلحاحًا إلى أن يجد جوابًا مقنعًا، وهو: إن هذه المواقف الأربعة التي تتقسم في ما بينها عصرًا واحدًا - هو عصرنا الراهن - لابد أن تلتقي جميعًا عند جذر واحد وإلا لتمزقت وحدة العصر وفقد طابعه الذي يميزه ويجعله يجيء حلقة في سلسلة العصور، فماذا عسى أن يكون ذلك الجذر الواحد المشترك؟ جوابي (وهو جواب شخصي، يستطيع من شاء أن يصححه بما شاء) هو أن ذلك الجذر المشترك في فلسفات عصرنا، هو التصور الذي يجعل الإنسان محورًا يدير نفسه ولا يُدار من خارجه، فهو الذي يقرر بنفسه لنفسه (وجودية)، وهو الذي يوضح بنفسه لنفسه (تحليل)، وهو الذي يضع لنفسه الأهداف ابتغاء تحقيقها (براجماتية)، وهو الذي يتلمس عوائق السير ليزيلها (مادية جدلية). إذن، فالمحور الفلسفي الرئيس لعصرنا هو النظرة الإنسانية التي تجعل من الإنسان مبدأ وغاية، وتجعل هذه الحياة هي الأولى والأخيرة.

لكن هذه النظرة لا تلتئم مع الوقفة الإسلامية العربية التئامًا كاملاً، لأن هذه الوقفة الإسلامية العربية من شأنها أن تجعل هذه الحياة مرحلة أولى لها ما بعدها من حياة آخرة، ها هنا تكمن المشكلة أمام الفيلسوف العربي المسلم - إذا وجد - فيكون سؤاله الخاص هو: كيف أضيف البعد الخامس إلى الأبعاد الأربعة التي ذكرناها مميزة لعصرنا؟ وبالإجابة عن سؤال كهذا، يمكن للإنسان المسلم العربي أن يحيا عصره وتراثه معًا.

سانتيانا

سانتيانا
هرب من تلاميذه إلى العزلة*

وُلد جورج سانتيانا Santayana في إسبانيا من أبوين إسبانيين، ولد وحيدًا لوالده، لكنه أخ لإخوة ثلاثة من أمه، وهي إسبانية كانت تزوجت زوجها الأول الأمريكي وأنجبت له هؤلاء الأطفال الثلاثة، ووعدته قبل موته أن تنشئهم في وطنه أمريكا، وأرادت أن تبر بوعدها، فأخذتهم ومعهم وليدها الجديد من زوجها الثاني الإسباني، وذهبت إلى أمريكا حيث نشأ فيلسوفنا وتربى ودرس في جامعة هارفارد Harvard، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة فيها حتى بلغ منصب الأستاذية، لكنه غادرها عائدًا إلى أوربا ليقضي فيها بقية عمره.

تأثره بأبيه صغيرًا

كان الناشئ الإسباني الصغير قد تأثر بأبيه في إسبانيا أعمق الأثر قبل أن يعبر المحيط مع أمه إلى أمريكا، ذلك أن الوالد كان يصطحب ابنه الصغير في تنزهاته، ويحاول أن يبذر فيه

* العدد ٤٩ - ديسمبر ١٩٦٢

بذور الأفكار الرئيسة التي كان يعتقد في صوابها، فبذر فيه كراهية للتفكير التأملي الشـــاطح، وحبًا للتفكير القائم على الوقائع المباشرة، كما بث فيه – في الوقت نفسه – حبًا للشعر وتشككًا في العقائد التي يولدها الخوف من المجهول ثم تنزل من عقول الجاهلين كأنها الحق اليقين.

حب الدراسة الجادة والعزلة الهادئة

فما إن ذهب ناشئنا إلى أمريكا وبدأ حياته الدراسية، حتى بدت منه بوادر النبوغ وإمـــارات التفرُّد بخصائص تميزه عن بقية الزملاء، فهو – على خلاف هؤلاء الزملاء – يحب الدراسة الجادة في العزلة الهادئة، ولا يطمئن نفسًا إذا ما وجد نفسه في حشد من الناس، حتى تعرض بسبب هذا الشذوذ لسخرية الزملاء الذين لا يرضيهم إلا أن يكون الكل ســـواء، لكن كان لفيلسوفنا الناشئ من حدة اللسان وغضبة الثائر ما كفل له الوقاية من لذعات الساخرين.

موقفه من دينه

فلما فرغ سانتيانا من دراسته الثانوية ودخل الجامعة – جامعة هارفارد – وجد الفرصة ســـانحة لإشباع رغبتيه معًا: رغبته في الدراسة الجادة، ورغبته في العزلة، وكان حتى ذلك الحين يعاني صراعًا في نفســـه عن الموقف الذي يقفه إزاء الإيمان بالدين: أيتنكر له ويتشـــكك فيه كما أوصاه أبـــواه؟ أم يفيء إلى ظله الوارف المريح؟ ولبث كذلك حتى فرغ من الدراســـة الجامعية، وعندئذ حدد لنفسه موقفا صريحًا، ولم يعد – كما كان من قبل على حد تعبيره هو – «واقفًا من الكنيســـة عند

بابها» لا يدخلها ولا يغادرها، إنه الآن فقط استقر قراره: نعم إن الإيمان الديني – كما قال له أبواه – من وهم الخيال، ولكنه خالف أبويه حين قال لنفسه: وماذا يعيب وهم الخيال؟ إن خلق الخيال البديع أمر لا مندوحة لنا عنه، مادمنا لا نخلطه بأمور الواقع فنظنه منها، لا بل إن أمنيته أصبحت واضحة المعالم أمام عينيه، وهي أن يكف عن الشطح في ما هو فوق الطبيعة، وأن يكف عن الغوص في جلبة الحيـــاة الواقعية، ليلوذ بعزلة يستطيع فيها أن يبدع بخياله صورًا يعيش معها وفيها، وفي تلك الصور التي خلقها وأبدعها جوانب فلسفته وأركانها.

أستاذ بالجامعة

لم يكد سانتيانا يظفر بالدكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد – وكان من بين أساتذته هناك وليم جيمس William James وجوزيا رويس Josiah Royce – حتى عيّن بالجامعة نفسها محاضرًا لمدة تسع سنوات، فأستاذًا مساعدًا لمدة تسع سنوات أخر، فأستاذًا لكرسي الفلسفة بالجامعة بعد موت أستاذه جوزيا رويس، ولبث يشغل منصب الأستاذية حتى غادر «هارفارد» سنة ١٩١٢، وكان عندئذ قد أوشك على الخمسين.

لم يكن فيلسوفنا ســعيدًا إبان مقامه بهارفارد، فلئن أحب الدراسة لذاتها، فقد كره التدريس. فتراه في القصة الوحيدة التي كتبها يقول عن بطلها إنه اضطر إلى مهنة التدريس لأنه لم يجد صنعة أخرى يشتغل بها، ويقول أحد أشخاص القصة: «إنه ينبغي للناس إما أن يتولوا تعليم أنفسهم بأنفسهم، وإما أن يظلوا جاهلين، والكثرة الغالبة منهم تفضل البديل الثاني». وهكذا نظر سانتيانا إلى تدريسه بالجامعة نظرته إلى الواجب

الكريه الذي لم يكن له منه بـد لعيش أولا، وليدخر ما يعينه في ما بعد على حياة العزلة، وفي ذلك يقول: «الحق أني كنت دائمًا على غير طبيعتي في التدريس وفي المجتمع، ففي كليهما كنت أفتعل ما أقول افتعالاً». ولما كان فيلسوفنا وحيدًا لم يتزوج قط، وعاش حياة زهد لا ترف فيها ولا إسراف، فقد استطاع أن يدخر ما يمكّنه من الفرار من مهنته وهو لم يزل في سن صغيرة نسبيًا، ذلك فضلا عما أخذ يأتيه من أرباح من كتبه المنشورة.

مؤلفاته الفلسفية المهمة

ويروى أنه ذات يوم، بينما كان في غرفة المحاضرة يلقي درسه على طلابه، حانت منه التفاتة خلال النافذة إلى الخارج، فنظر إلى طلابه وقال: «إنني على موعد مع الربيع» – وخرج من قاعة الدرس بخطوات سريعة ولم يعد بعدها أبدا – سافر إلى أوربا حيث أقام حينًا في أكسفورد (وكان ذلك إبان الحرب العالمية الأولى)، وحينًا آخر وأخيرًا في روما، وبين الحينين أخذ يتنقل هنا وهناك في ربوع أوربا، وخلال فترات عزلته الطويلة أخرج مؤلفاته الفلسفية المهمة التي منها يتكون مذهبه، فقبل مغادرته لأمريكا كان قد أصدر كتاب «الإحساس بالجمال The sense of Beauty» عام ١٨٩٦ (وهو مترجم إلى العربية)، وكتاب «حياة العقل The Life of Reason» في خمسة أجزاء عام ١٩٠٥، وبعد مغادرته لأمريكا أصدر مؤلفه العظيم «عالم الوجود Realms of Being» – ومات جورج سانتيانا في سبتمبر عام ١٩٥٢، وكان عندئذ قد بلغ من العمر تسعة وثمانين عاما.

وعي الإنسان بشيء دليل على وجوده

فلسفة سانتيانا فلسفة طبيعية تفسر الطبيعة بنفسها، فهو يذهب - كما يذهب الفلاسفة الواقعيون - إلى أن وعي الإنسان بشيء ما من أشياء العالم الواقع دليل على وجود ذلك الشيء كما هو في ذاته خارج الذات الواعية له، فمعرفة الإنسان للشيء الذي يدركه هي صورة تمثل ذلك الشيء تمثيلاً صحيحًا، على أن الإنسان إذ يتصل بالأشياء ليدركها، فإنما يتصل بها اتصالاً مباشرًا لا تكون فيه حلقة وسطى بين الذات العارفة والشيء المعروف، فإذا كنت - مثلا - أدرك هذا القلم في يدي وهذه الورقة أمامي، فلابد أن يكون القلم والورقة موجودين وجودًا حقيقيًا لا يجوز الشك فيه.

فإذا سأل سائل - كما يسأل الفلاسفة -: ومن ذا أدراك حين تعي مجموعة من الصفات مجتمعة، كلون القلم وشكله وصلابته، بين أصابعك، أن هذه الصفات إنما اجتمعت في شيء خارجي له وجود مفارق لوجود أفكارك الكائنة في ذهنك أنت؟ أليس كل ما تعرفه معرفة مباشرة هو خبرتك أنت التي هي في دخيلة نفسك؟ فما الذي يسوغ لك أن تجاوز هذه الخبرة الداخلية المباشرة لتزعم أن شـيئًا خارجيًا يقابلها؟ أقول إنه إذا سأل سائل سؤالا كهذا، أجاب سانتيانا بما أسـماه «الإيمان الحيواني» أو إن شئت فقل «الإيمان الفطري»، ففي كيان الإنسان الفطري مثل هذا الإيمان الذي يؤمن به أن معرفته الداخلية صورة من عالم خارجي موجود وجودًا حقيقيًا، على اختلاف ما بين الجانبين: فالجانب الداخلي وعي وعقل، والجانب الخارجي مادة.

قد تقوم في الذهن أشياء لا وجود لها

وقد يعود السائل المعترض فيسأل: هل كل ما في الذهن من

أفكار يقابله وجود حقيقي في العالم الخارجي؟ ألا يكون في رأس الإنسان أحياناً أفكار ذهنية صرف، لا يقابلها في الخارج أشياء؟ وهنا يجيب سانتيانا: نعم إن أمثال هذه الحالات التي تكون فيها الأفكار بغير مقابل خارجي لا شك في قيامها، ولكن ليس فينا من لا يفرِّق بين هاتين الحالتين: حالة الفكرة التي يقابلها في الخارج شيء عيني، وحالة الفكرة التي لا يقابلها شيء، ولولا الإيمان الفطري الذي ذكرناه، لما استطاع الإنسان أن يفرق بين هاتين الحالتين عندما تكون الفكرتان داخل الرأس على حد سواء. أما بفضل هذا الإيمان الفطري، فترانا نفرق بين وجودين: وجود عيني يقابل الأفكار ذوات المسميات الخارجية، ووجود فكري لمدلولات الأفكار الأخرى التي نعرف أن ليس لها مسميات خارجية.

الوجدان: فكري وفعلي

والفرق الجوهري بين الوجودين: الفكري من جهة والفعلي من جهة أخرى، هو نفسه الفرق بين ما كان أرسطو قد أسماه بالوجود بالقوة والوجود بالفعل، فالأول وجود بالإمكان فقط، مستعد لأن يخرج إلى الفعل إذا ما توافرت الظروف المواتية، والثاني وجود متعين متجسد في أشياء واقعة، وواضح أن الموجودات الممكنة أكثر عددًا من الموجودات الفعلية، لأن تصور العقل للممكنات لا نهاية له ولا حدود، وأما الموجودات الفعلية فمقيدة بالواقع الكائن المتحقق، فكل موجود فعلي كان من قبل موجودًا ممكنًا، ثم تحقق، ولكن كل موجود ممكن سيلتمس سبيله إلى التحقق الفعلي، ومعنى ذلك أن العالم في صورته الواقعة ليس هو العالم الوحيد الذي كان يمكن أن يكون. بل

هناك عوالم أخرى لا نهاية لعددها، يمكن أن نتصور قيامها، وما العالم الفعلي سوى واحد من تلك الممكنات، امتاز من دونها بكونه قد خرج من الإمكان إلى الواقع المتحقق.

أشياء ممكنة وأشياء متحققة

هناك إذن عالمان: عالم الممكنات وعالم الأشياء المتحققة، وهذا العالم الثاني مسبوق دائمًا بالعالم الأول، إذ محال على شيء أن يتحقق وجوده في العالم المادي إلا إذا كان قبل ذلك فكرة في عالم ما هو ممكن، حتى إذا برز إلى الوجود الفعلي حفنة من بحر الممكنات الزاخر، كان لنا بذلك ما نسميه بـ«الحق»، فما «الحق» إلا الممكن الذي تحقق ظهوره بالفعل، ولكننا قلنا إنه كان يمكن لغيره من الممكنات أن يظهر بدل هذا الذي ظهر فعلاً وأصبح «حقًا»، وإذن فـ«الحق» أمر عرضي لا تحتمه الضرورة العقلية المنطقية، وأعني بذلك أنه لم يكن هناك ما يحتم أن يظهر هذا الذي ظهر دون سواه، أي أن ما نصفه بأنه «الحق» كان يجوز ألا يحدث حدوثًا فعليًا، وعندئذٍ كان غيره هو الذي سيوصف بأنه «الحق».

ونترك طائفة الممكنات التي تحققت في وجود فعلي لنسأل: وماذا عن بقية الممكنات التي لم تتحقق؟ إنها هي التي يطلق عليها سانتيانا اسم «عالم الروح»، لأنه هو العالم الذي يلوذ به الإنسان إذا لم يعجبه العالم المتحقق الواقع، فقد يضيق الإنسان صدرًا بهذا الذي حوله من أشياء ونظم، فأين يكون مأواه إلا أن يلوذ بعالم يصوّره بخياله ليعيش فيه؟ لكن من أين له العناصر التي ينشئ بها عالمه، الخيالي هذا، إذا لم تكن لديه ذخيرة الممكنات التي لم تتحقق في هذا الواقع الكريه

إلى نفسه؟ إن الإنسان ليبني لنفســه من هذه العناصر مثله الأعلى الذي – في رأيه – لو تحقق لكان أجمل وأفضل من هذا العالم الفعلي الذي نعيش فيه، وما ذلك المثل الأعلى المتخيل إلا «عالم الروح».

العالم الشعري والعالم الديني

وواضح أن قيمة هذا العالم الأمثل – الذي يصوّره الخيال – هي في مجرد تخيله، لا في تطبيقه على الواقع، ولو طبق ونفذ لانقلب «حقا» واقعًا، ولم يعد «مثلاً أعلى»، ولأصبح نثرًا بعد أن كان شعرًا، وما ذاك العالم المثالي المتخيل إلا العالم الذي يلوذ به الإنسان من وطأة الواقع، وقوامه ما يرسمه الإنسان لنفسه من شــعر ودين، فماذا يصنع الشاعر سوى أن يصوّر لنفسه جمالا أصفى وأنقى من أي جمال تصادفه عيناه على هذه الأرض؟ ولذلك تراه يضفي على الأشياء أثوابًا من عنده لتبدو على غير ما هي عليه في حقيقتها الواقعة، فالشفق رقائق من ذهب، وجدول الماء فضة مذابة، والأرض المزروعة بساط من سندس... ثم ماذا يصنع الدين سوى أن يصوّر عالمًا خيّرًا فيه من الخير ما هو أعظم وأسمى من كل خير في هذه الدنيا الواقعة؟ فبالشعر يلوذ الإنسان بجمال يخلقه خلقًا ليعوّض له نقص الواقع، وبالدين يلوذ الإنسان بخير يتمناه ليغنيه عن شر الواقع المشهود، لكن لا ينبغي لهذا الإنسان الشاعر المتدين أن ينسى أن شعره ودينه هما من عالم الممكنات لا من عالم الواقع، هما من المثل العليا المنشودة لا من دنيا الحقيقة القائمة، هما من «عالم الروح» لا من «عالم الحق»، ولذلك فســتظل هذه المثل العليا من جمال ومن خير رموزًا نهتدي بهديها، لا أشياء

نداولها ونعالجها في حياتنا اليومية، نعم إن في هذه المثل العليا غذاء لنفوسنا، وخصبا لحياتنا، لكننا إذا زعمنا أنها «حقائق» واقعة، فعندئذ نحط من شأنها، وننزل بها من عالم المثل الأعلى إلى عالم الواقع الأرضي، وعندئذ أيضًا يصبح أمرها خرافة وتخريفًا بعد أن كان هدى ونورًا.

الخير والجمال من بعض عالم الروح

الجمال والخير قيمتان منتزعتان من «عالم الروح» – عالم الممكنات – وأما الحق فقيمة ثالثة تتعلق بما هو موجود وجودًا حقيقيًا، فلماذا نتطلب من الخير والجمال أن يغيرا من طبيعتيهما ليصبحا من أمور الواقع؟ كأنما يراد لهما أن ينقلبا «حقًا» بعد أن كانا «خيرًا» و«جمالاً»! على أن الخير والجمال إن تشابها في أن كليهما من عالم الممكنات لا من عالم الواقع، فإنهما يعودان فيختلفان في ما بينهما اختلافًا بعيدًا، فمدار الحكم الخلقي هو ما ينجم عن الفضيلة من نتائج مرغوب فيها، على حين أن الحكم الجمالي لا يستهدف غاية سوى النشوة المباشرة.

الخلط بين الجمال والخير

ولهذا الاختلاف بين الخير والجمال، كان من غير الجائز أن نخلط بينهما خلطًا يجعلنا نتطلب من الجميل أن يكون كذلك خيّرا، أو من الخيّر أن يكون كذلك جميلا، وما أكثر ما نرى الفنان – وهو الذي يصوّر الجمال – على خلاف مع الأخلاقي، فترى هذا ينقد ذاك قائلا إن فنه لا يؤدي إلى الفضيلة، فيرد الفنان بحق قائلا إن فنه لا شأن له بمعايير الأخلاق، فللجمال قيمة وللخير قيمة، والقيمتان مختلفتان في ما بينهما، كما أنهما

في جانب معا يختلفان عن قيمة الحق في جانب آخر، وكذلك قل في الخلاف الذي ينشأ من الخلط بين قيمتي الحق والخير، فإدراك الحق هو من شأن العلم والعلماء، لأنهم يصوّرون الواقع كما يقع، لكن ما أكثر ما نسمع الأخلاقيين ينقدون العلماء، قائلين إن علمهم مناف للفضيلة أحياناً، وذلك حين يرون نتائج العلم مؤدية إلى دمار، وهنا يجيب العالم - بحق - قائلا إن علمه لا شأن له بالفضيلة، وهكذا ترى كيف ينبغي لنا أن نفرق تفرقة واضحة بين القيم الثلاث، ولعل هذه التفرقة أن تكون من أهم مهام الفيلسوف.

وليم جيمس

وليم جيمس ألّف في علم النّفس ثم اتّخذ له البراجماتية مذهبًا*

وُلد وليم جيمس William James في يناير من عام ١٨٤٢م، بمدينة نيويورك، وكان أكبر إخوة خمسة من بينهم الأديب القصصي المشهور هنري جيمس، ولد لأسرة مؤمنة بدينها مستمتعة بثرائها، لكنها كانت متعة الأسرة المثقفة المهذبة، فراح أفرادها يطوفون بمراكز الحضارة في أوربا، يحصّلون الخبرة الواسعة والعلم الغزير، وكان من نتيجة هذه الحياة المتنقلة أن تعلّم وليم جيمس إبان مرحلته المدرسية الأولى في عدد من المدارس المختلفة موقفًا وطابعًا، فدخل مدارس نيويورك ولندن وباريس وجنيف، وأقل ما يقال عن هذا الترحل، من مدرسة هنا تتكلم الإنجليزية، إلى مدرسة هناك تتكلم الفرنسية أو الألمانية، إنه ما بلغ سن شبابه إلا وقد ألمّ بتلك اللغات جميعًا إلمام الخبير بسرها، حتى إذا ما حان وقت الالتحاق بالجامعة، كانت الأسرة قد عادت من ترحالها الطويل إلى أرض وطنها، فدخل صاحبنا جامعة هَارفارد Harvard بادئًا

*العدد ٥٣ - أبريل ١٩٦٣

بقسم الكيمياء، ثم منتقلا منه إلى قسم التشريح ووظائف الأعضاء، مستقرًا آخر الأمر على دراسة الطب.

من أستاذ طب إلى أستاذ فلسفة

تخرج وليم جيمس في الجامعة طبيبًا، وعيّن بأحد المستشفيات حينًا، لكنه لم يلبث أن شد رحاله مرة أخرى إلى أوربا، حيث أكمل دراسته العليا في الطب، فلما عاد إلى هارفارد كانت قد خلت بالجامعة وظيفة مدرس لعلم وظائف الأعضاء فعيّن بها، وها هنا أخذ يلقي سيلاً من محاضرات عن صلة ذلك العلم بعلم النفس، وهكذا لبث خمسة أعوام خلص منها إلى تأسيسه لأول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت أولى ثمرات هذه الدراسة الطويلة كتابه العظيم «أصول علم النفس» الذي يقع في جزءين، وبعدئذٍ رقي أستاذًا مساعدًا للفسيولوجيا، فأستاذًا مساعدًا للفلسفة، فأستاذًا للفلسفة عام ١٨٨٥م، وكان عمره عندئذٍ ثلاثة وأربعين عامًا.

من محاضراته تألفت كتبه

كان طبيعيًا أن يتجه وليم جيمس منذ ذلك الحين نحو التفكير الفلسفي الصرف - أعني أنه لم يعد يصرف كل عنايته إلى علم النفس - فأخرج كتابه «إرادة الاعتقاد» (وهو مترجم إلى العربية). وفي عام ١٩٠١م دُعي إلى أدنبرة ليلقي سلسلة محاضرات في الدين والفلسفة، فكانت مجموعة المحاضرات التي ألقاها هي ما أصدره بعد ذلك كتابًا بعنوان «صنوف من التجربة الدينية». وفي عام ١٩٠٦م ألقى ثماني محاضرات في مدينة بوسطن، ثم أعادها بعد عام في جامعة كولومبيا، وهي التي تؤلف كتابه

«البراجماتية». ولم يلبث بعد ذلك أن ألقى سلسلة أخرى من محاضرات جمعها في كتابه «الكون المتعدد»، وسلسلة أخرى جمعها في «معنى الصدق»، وأخرى في «التجريبية المتطرفة»، وكان آخر كتاب له هو «بعض مشـــاكل فلسفية» (مترجم إلى العربية)، مات ولم يُكمله، فنُشر ما كتب منه بعد موته. وكان موته سنة ١٩١٠م عن تسعة وستين عاما.

كتابه أصول علم النفس

جاء كتاب «أصول علم النفس» نقطة تحول في تاريخ هذا العلم، ذلك أن علم النفس قبله كان محوره تفتيت عملية الإحساس إلى سلسلة من انطباعات تنطبع بها الحواس، ثم تترابط داخل الإنسان ترابطًا قيل إن لـــه قوانينه التي تحكمه، فالأفكار يشـــد بعضها بعضًا في الذهن كما يشد الحجر حجرًا بقانون الجاذبية. وكان مذهب الترابط بين الأفكار هذا أساسًا مهمًا قامت عليه الفلسفة الإنجليزية التجريبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، على أيدي «لوك» Loke و«هيوم»، Hume فكأنمـــا العقل بغير فاعلية خلاّقة، وكأنما هو «لوحة بيضاء» - كما قال «لوك» - ترتسم عليه الانطباعات الحســيّة وتتجاذب، ولا حيلة له في ما يتلقاه إلا أن يسجله على صفحته تلك. أما العقل عند وليم جيمس فمختلف عن هذه الآلية الصماء، إذ هو عنده أداة فعالة نشيطة، مهمته أن يوائم بين الكائن وبيئته مواءمة تعين صاحبه على البقاء، فهو أداة بيولوجية - كسائر أعضاء الكائن الحي - لا تنفك تواجه المواقف الجديدة الطارئة فترد عليها بما عســـاه أن يكتب النجاة والبقاء القوي لصاحب تلك الأداة.

جيمس يحطم الثنائية التي شطرت الإنسان إلى عقل وجسم.

لكن هذا الوصـــف للعقل إنما ينطوي علـــى نتائج خطيرة، لأن كلمة «العقل» بهذا تصبح اســـما – لا على كائن روحاني قائم بذاته – بل على نمط معين من السلوك، وما الذي يؤدي السلوك؟ هو الكيان العضوي نفسه، هو الجسد الحي. وإذن فقد زال الحاجز التقليدي بين العقل والجســـم، لأنه إذا كان العقل مجموعة سلوكية يردّ بها الكائن الحي على بيئته، فهذا السلوك هو نفسه الجسم السالك، وليس هناك جانبان: أحدهما غيبي يصدر الأوامر، والآخر ظاهري مادي يصدع بما يؤمر به. كلا، بل هنالك كائن عضوي واحد لا يتجزأ، هو الذي يسلك في بيئته على نحو معين، وهكذا تحطمت الثنائية التي شطرت الإنسان – بل شـــطرت الكون كله – نصفين: فعقل في جانب وجسم في جانب آخر.

فكرة «الواحدية المحايدة»

بل إن هذا القضاء على الثنائية سرعان ما انتهى به إلى رأي فلسفي ابتكره ابتكارًا ليجيء نتيجة متفقة مع تلك الوجهة من النظر، فأخذه عنه برتدراند راسل Bertrand Russell وطوّره ونمّاه، وأعني به فكرة «الواحدية المحايـــدة»، ويقصد بها أن العقل والجسم كليهما من عنصر مشترك، والذي يجعل العقل عقلا والجسم جسما ليس هو اختلافهما في العنصر، فذلك روحاني وهذا مادي كما كان يقال، بل الذي يجعلهما كذلك هو طريقة ترتيب العنصر الواحد، فإذا رُتّب على صورة كان عقلا وإذا رتّب على صورة أخرى كان جسما، كما يكون لديك حبّات من الحصى ترصّها على نحو فإذا هي دائرة، وترصها على نحو آخر فإذا هي مربع، والحصى في كلتا الحالين لم يتغير.

الفكرة الرئيسة في فلسفة جيمس

على أن الفكرة الرئيسة في فلسفة وليم جيمس، هي نفسها الفكرة الرئيسة عند أنصار الفلسفة البراجماتية Pragmatism، ألا وهي الفكرة الخاصة بتحديد مفهوم «المعنى». فما الذي يجعل عبارة ذات «معنى» على الإطلاق؟ جواب البراجماتيين جميعًا هو أن ما يجعل للعبارة «معنى» كونها ذات نتائج عملية تترتب على تنفيذها، أما إذا كانت أمامك عبارة لا تدري كيف تحوّلها إلى تجربة عملية تحسّها بحواسك، كانت تلك العبارة بغير معنى، ومن زعم أنه يفهم لها معنى كان مهوّشًا مخدوعًا. وأنه لمن حسن الحظ أن الناس في حياتهم العملية وفي حياتهم العلمية على السواء إنما يجرون في التفاهم على هذا الأساس نفسه، فإذا قلت لي مثلاً: «في هذا الطبق شواء» فهمت لقولك معنى، لأنني أعلم بخبرتي الحسية السابقة طبيعة الإحساسات التي تتأثر بها أعضاء الحس من شم وطعم، بل من بصر ولمس، عندما يكون الشيء لحمًا مشويًا، وكذلك في الحياة العلمية حينما يقول عالم لزميله العالم: «إن في هذه الأنبوبة غازا قابلا للاشتعال»، فيفهم الزميل كلام زميله، لأن وراء كل كلمة من هذه الكلمات رصيدًا من خبرة حسيّة سابقة، على ضوئها يفهم المراد.

إشكال

لكن الإشكال يبدأ حين ندخل ميدانًا ثالثًا – لا هو حديث الحياة الجارية كل يوم ولا هو حديث العلماء في معاملهم – بل هو ميدان عجيب يقال له «الفلسفة» أو ما يجري مجراها من كلام يحدثك بكلمات لا تستند إلى رصيد من خبرة حسيّة

سـابقة، ومع ذلك يطلب منك أن تقول إنك تفهم له «معنى»، كأن يقال لك مثلا إن لكل شيء «جوهرًا» خافيًا عن الحواس كلها، هو الذي يكسب الشـيء هويّته، وهم بطبيعة الحال لا يريدون بهذا «الجوهر» لونًا ولا صوتًـا ولا طعمًا ولا رائحة ولا غير ذلك مما تدركه الحواس من بصر وسمع وغيرهما. فلو أردت إزاء هذا القول أن تكون براجماتيا، وجب أن تسأل الزاعمين: ما هي النتائج العملية التي تقع في خبرة الإنسان بسبب كون الشيء ذا «جوهر» والتي ما كانت لتقع لو لم يكن له ذلك «الجوهر»؟ كيف تتغير هذه «البرتقالة» مثلا بين حالة أن يكون لها جوهر وحالة ألا يكون؟ فإذا قيل لك إن ليس ثمة من فرق ظاهر في النتائج العملية التجريبية، فاعلم أن كلامهم إذن كان بغير «معنى» على مذهب البراجماتيين.

نظرية «المعنى»

إن هذه النظرية في «المعنى» من شأنها أن تحسم كثيرًا جدًا من أوجه الخلاف التي تنشب بين الناس، فما أكثر ما يختلف اثنان على شيء، فيكون لكل منهما قول فيه يختلف عن قول زميله، حتى إذا ما احتكما إلى التطبيق العملي ألفيا القولين ينطبقان على صورة واحدة - وإذن فقد كانا قولين مترادفين بالرغم من اختلاف اللفظ - أو ألفيا القولين معا لا ينطبقان في التجربة العملية - وإذن فكلاهمـا باطل - أو ألفيا أحد القولين دون الآخر ممكن التطبيـق العملي، وإذن فهو وحده القول الصائب، فافرض - مثلاً - أن شخصين اختلفا، فقال أحدهما إن العالم قوامه مـادة لا روح، وقال الآخر بل قوامه روح لا مادة، ثم أرادا أن يحتكما إلى النتائج العملية التجريبية

الحســـية ليريا أيهما الصواب، فماذا يجدان؟ ماذا يتوقعان للعين أن ترى وللأذن أن تســمع وللأصابع أن تلمس، ليكون القول صائبًا أو خاطئًا؟ إنه لا نتائج عملية، فكل من الشخصين يأكل كما يأكل زميله، ويشرب كما يشرب زميله، ويمشي ويقرأ ويصح ويمرض، وإذا كان ذلك كذلــك فقد كانت الموازنة بين المادة والروح بغير «معنى».

جيمس يهتم، إلى «جانب المعنى» بصدق العبارة

إلى هنا يتفق البراجماتيــون جميعًا – ومنهم جيمس – في نظرية «المعنى»، لكن جيمس يتفرد وحــده من دونهم جميعًا بنظرية أخرى يضيفها عن «الحق» أو «الصدق»، ذلك أن العبارة ذات «المعنى» لا يتحتم أن تكون صادقة، بل حسبها لتكون ذات «معنى» أن تكون مفهومة على أســاس ما عساه أن يصادف الحواس من خبرات لو كانت صادقة، ومن البراجماتيين – مثل بيرس Peirce – من يكتفي بنظرية «المعنى» وحدها ولا شأن له بأن تصدق العبارة ذات المعنى بعد ذلك أو لا تصدق، أما وليم جيمس فيهتم أيضًا بـ«صدق» الكلام متى يكون وكيف يكون، فيقول إن العبارة تكون «صادقة» (لا مجرد كونها ذات معنى مفهوم) إذا تصرّفت على أساسها فلم تجد ما يعترض طريقك الذي يوصلك إلى غايتك. والأمر في ذلك شأنه شأن الفروض العلمية ذاتها، فكيف يقرر العالم أن فرضه الذي يفرضه ليفسر به ظاهرة معينة هو فرض صحيح؟ إنه يقرر ذلك على أساس أنه لا يجد ما يعترض سبيله في تطبيقه وفي التصرف على أساســه، أما إذا وجد من الوقائع ما ينذّ عن ذلك، عرف أن فرضه باطل. فهكذا الحال في كل جملة تقولها عن أي شيء

في حياتك اليومية، فقولك – مثلا – عن منزل صديقك إنه يقع عند ملتقى شارع كذا بشارع «كيت»، هو تماما كقول العالم إن بئرا للبترول تقع عند ملتقى ذلك الجبل بشـــاطئ البحر. كلا القولين يكون صادقا لو تصرفنا على أساسه فنتجت لنا النتائج المرتقبة.

«الحق» و«النفع» كلمتان مترادفتان

فليس «الحق» كيانا مجردا قائما بذاته، كذلك «الحق» الذي ظل يبحث عنه الفلاسفة والمتصوفة قرونا. بل ليس «الحق» صفة تصف الجملة الصحيحة في ذاتها حتى ولو لم يكن لها انطباق على واقع، بل «الحق» هو طريقة عمل، هو طريقة أداء من شأنها أن تنجز أمرًا وأن تحقق هدفًا. والجملة التي لا يمكن جعلها سلاحا في يدك تشق به هذا الطريق أو ذاك، هي جملة باطلة (هذا على فرض أنها جملة ذات معنى مفهوم). وهكذا تصبح كلمة «الحق» وكلمة «النفع» مترادفتين، فنقول عن فكرة إنها نافعـــة لأنها حق، أو إنها حق لأنهـــا نافعة. والقولان في «المعنى» سواء، لأنهما في طريقة التنفيذ التجريبي سواء. وفي هذا الصدد يقول جيمس تشبيهه المشهور وهو أن الجملة المعنية من حيث كونها حقا أو باطلا، هي كالعملة النقدية من حيث كونها صحيحة أو زائفة، فالعملة النقدية صحيحة ما دامت مقبولة في التبادل التجاري، فإذا ما اعترض عليها معترض ذات يوم بحيث بطل استعمالها في البيع والشراء أصبحت زائفة منذ ذلك التاريخ، وكذلك القول المعيّن يظل صحيحًا ما دامت له «قيمة فورية»، أي ما دامت له نتائج عملية تحقق الأهداف المنشودة حتى إذا ما أخذ يتعثر في التطبيق بدأ بطلانه، وقد

يظل إلى الأبد ناجحًا في التنفيذ فيظل إلى الأبد قولا «حقا» أو «صادقا».

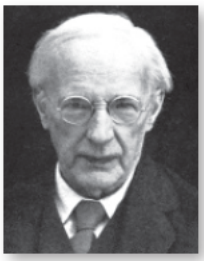
بمعيار الصدق يبرهن جيمس على وجود الله

لكن فيلسوفنا المتدين بحكم نشأته، الرقيق المهذب بحكم فطرته، العاطفي الحسّاس بحكم نظرته، قد عرف كيف يستخدم معياره في «الصدق» ليبرهن به هو نفسه على حقيقة وجود الله، أليس صدق العبارة المعينة مرهونًا بنتائجها العملية في مجرى التجربة ومجرى الحياة؟ إذن فهاك عبارة تقول إن «الله موجود»، وانظر إليها محتكمًا إلى هذا المعيار نفسه، تجد الفرق شاسعًا بين سلوك من يؤمن بصدقها ومن لا يؤمن، فالأول يكون عادة مستبشرًا متفائلاً مليئًا بالأمل والرجاء، على حين يكون الثاني متشائمًا يائسًا ينظر إلى الدنيا وما فيها نظرة سوداء.

فماذا تسمّي هذا الفرق في الحياة عند الرجلين إلا أن يكون «نتائج عملية» ترتبت على الأخذ بالجملة المذكورة أو برفضها؟ وإذن فمن الوجهة البراجماتية الصرف، يقوم الدليل على صدق تلك الجملة، لكن صدقها في هذه الحالة لا يكون مستندًا بالضرورة إلى كائن موجود فعلا خارج الإنسان، بل يستند إلى الطريقة السلوكية ونوعها، إذا ما اتخذت تلك الجملة أداة هادية للعمل. وفي هذا يختلف وليم جيمس عن بقية زملائه البراجماتيين اختلافًا حدا بـ«بيرس» – وهو الذي استعمل كلمة براجماتية لأول مرة – أن يحتج على إساءة استخدام هذه الكلمة على يدي جيمس، قائلاً إنه سيتخذ لنفسه كلمة أخرى يسمي بها مذهبه، وسيتوخى فيها أن

تكون قبيحة ثقيلة على النطق حتى لا يخطفها الخاطفون، ثم يسيئون استعمالها، ألا وهي كلمة «براجماتيقية». فما كان بيرس يحب لمذهبه أن يجاوز حدود العبارات العلمية ومعانيها إلى حيث العقائد التي مدارها الإيمان لا المنطق.

لكن وليم جيمس بما وهبه الله من خفة روح وطلاوة حديث وسلاسة أسلوب، ظل في دنيا المثقفين غربا وشرقا هو اللسان المعبر عن المذهب البراجماتـــي، أو قل عن الفكر الأمريكي كله، أمدًا طويلاً.



جورج مور

جورج مور
أطاح مع صاحبه برتراند راسل بفلسفة هيجل المثالية *

وُلد جورج إ. مور G.E.Moore سنة ١٨٧٣ بضاحية من ضواحي لندن، لأبٍ طبيب عُني بتربيته أكبر عناية، فتولاها بنفسه أولاً، ثم أرسل ولده إلى مدرسة خاصة من هذه المدارس الإنجليزية الممتازة التي يرسل إليها أبناء الخاصة، فلبث بها الفتى حتى بلغ الثامنة عشرة، لا يكاد يدرس فيها إلا الآداب الكلاسيكية من يونانية ولاتينية، ثم دخل جامعة كمبردج، فأوشك – بادئ الأمر – ألا يجد جديدًا في دراساته الكلاسية، يضاف إلى ما كان قد تعلمه في مدرسته الثانوية، لكن الجديد الذي أذهله في كمبردج، هو تلك المجموعة الفذة من شباب الجامعة الذين رآهم يلتقون معا للمناقشة والحديث، فدأب على الاتصال بهم والاستماع إليهم، مأخوذا مشدوها لذلك المستوى الرفيع الذي كانوا يرتفعون إليه في أحاديثهم ومناقشاتهم، مما لم يكن لصاحبنا به عهد من قبل. ولم يكن له إزاء ذلك كله إلا أن ينصت لهؤلاء الزملاء في صمت، وأحس

* العدد ٥٩ – أكتوبر ١٩٦٣

في دخيلة نفســه كأنما هو الريفي الساذج، جيء به بغتة من الريف إلى حيث الحضارة والثقافة.

كان برتراند راســل Bertrand Russell أحد هؤلاء الطلاب، وله يرجع الفضل في أن دخل مور ميدان الفلســفة، ذلك أن رسل قد لاحظ في زميله استعدادًا فلسفيًا يلفت النظر، فحثه على أن يكمل دراسته الجامعية في الفلسفة بدلاً من الآداب الكلاسية، ولم يكن مور قد ســمع، من قبل أن الفلسفة مادة تدرّس في الجامعات! هكذا نشــأت العلاقة بين الفيلسوفين – رســل ومور – اللذين أصبحا معا زعيمي مدرسة فلسفية معاصرة، هي مدرسة كمبردج، لوجود هذين الصديقين معا في تلك الجامعة.

ولبث جورج مور ثمانية وعشرين عاما يدرِّس الفلسفة في كمبردج (١٩١١–١٩٣٩) علــى طريقته الخاصة في التحليل، ويكتب الفصول ويشارك في الندوات، وقد جُمعت هذه الفصول والدراسات في كتب، كان من أهمها «دراسات فلسفية» و«فصول فلسفية» و«مشكلات فلسفية»، فضلاً عن كتابه «أسس الأخلاق» وتوليه رئاسة تحرير مجلة «عقل Mind»، التي هي في طليعة المجلات الفلسفية في العالم كله، وظل رئيسًا لتحريرها منذ عام ١٩٢٠ حتى قبيل وفاته عام ١٩٦٠.

مفتاح موقفه الفلسفي كله

وردت عبارة في السيرة الذاتية التي كتبها مور عن حياته، تصلح أن تكون مفتاحًا لموقفه الفلســفي كله، إذ يقول: «إنني لا أظن أن العالم أو العلوم كانت لتوحي إليَّ بأي مشــكلات فلسفية، أما ما أوحى إلي بالمشكلات الفلسفية فهو أشياء قالها

فلاسفة آخرون عن العالم وعن العلوم، ففي كثير من المسائل التي أوحي إليّ بها عن هذا الطريق، وجدت نفسي – ولاأزال أجد نفسي – مشغوفًا بالبحث شغفًا شديدًا.

وكانت هذه المسائل من نوعين رئيسين: النوع الأول منها مشكلات تدور حول ما يكون الفيلسوف المعين قد قصد إليه بشيء قاله، فماذا عساه يعني – على وجه الدقة – بهذه العبارة أو بتلك مما ورد في فلسفته؟ والنوع الثاني مشكلات تدور حول هذا السؤال: ماذا يسوِّغ لهذا الفيلسوف أو ذاك أن يصف هذه العبارة أو تلك من أقواله بأنها حق؟... أحسبني قد بذلت حياتي كلها محاولاً حل مشكلات من هذين النوعين المذكورين.

الألوان المختلفة للنشاط العقلي

أقول إن هذه العبارة التي وصف بها مور عمله الفلسفي، فيها مفتاح موقفه من النشاط الفلسفي المعاصر. وها هنا لابد من استطراد أشرح به للقارئ بعض الفروق المميزة لمختلف ألوان النشاط العقلي، حتى يتبين الطابع الذي يميز الفاعلية الفلسفية بصفة عامة، ثم يتبين الطابع الذي يميز موقف مور بصفة خاصة.

أحاسيسنا والعالم الخارجي

ها هو ذا عالم خارجي يحيط بنا، فهذا شجر وحجر وماء وهواء وسماء، وهذا لون وصوت، إلى آخر هذه الكائنات التي تملأ من حولنا الدنيا التي نعيش فيها، ثم ها هي ذي أجسادنا قد جُبلت على أن تحس تلك الأشياء المحيطة بها بأجهزة منوعة، فأعين للون، وآذان للصوت، وجلود للمس، وألسنة للذوق، فإذا

ما خضنا بأجسادنا تلك خضم الكائنات المحيطة بنا مسسناها مسًا مباشرًا بحواسنا وجلودنا، وانطبعنا بها انطباعات، منها ما يمتع ومنها ما يؤلم، ومن هذه الانطباعات كلها تتكون خبراتنا المباشـــرة بالعالم. وهي خبرات لو أحسنَّا التعبير عنها كانت حصيلتنا من هذا التعبير فنا وأدبا.

العلوم

لكننا قد لا نقف عند هذه اللمسة المباشرة للعالم الخارجي، فنأخذ في «تعميمها» تعميمًا نصوغه في أحكام كلية لا تنصب على هذا الانطباع الحسي المباشر وحده أو ذاك، بل يجمع كل حكم منها طائفة بأسرها في فصيلة واحدة، فيصف سلوكها وصفا يغلب عليه الجانب الرياضي، وتلك هي العلوم.

الفلسفة

قد نكتفي من عالمنا بهذا الحد من فن وأدب وعلم، لكننا قد نمضي في طريقنا قدمًا فيحلو لنا أن نتناول أحكام العلم نفسها، لنحللها تحليلاً يستخرج من المفاهيم الواردة فيها كوامنها، إذ كثيرًا ما ترد في أحكام العلوم مدركات مركبة تنطوي على فروض مضمرة لم تذكر ذكرا صريحًا، فنغوص في هذه المدركات إلى قاعها، لنستخرج الحقائق الأولية البسيطة التي منها ركبت، والتي لا يعود في وسع التحليل أن يجاوزها إلى شيء وراءها، وتلك هي الفلسفة، وإن شئت فاقرأ أي فيلسوف تختار قراءة فاحصة، تجده لا يهدأ إلا إذا جاءك بما يســميه هو بـ«المبدأ الأول» – أعني نقطة الابتداء البسيطة الأولى التي إليها ترتد كل فكرة من أفكار العلم.

فيلسوف الفلاسفة: مور

وهل تكون الفلسفة آخر المطاف؟ نعم تكون آخر المطاف بالنسبة إلى الكثرة الغالبة، إلا نفرًا قليلاً لا يطمئن إلى أن أقوال الفلاسفة مفهومة عنده كل الفهم، واضحة أمامه غاية الوضوح، فيتناولها بدوره ليحللها فيوضحها ليفهمها، وعندئذ يكون الإدراك منصبًا لا على العالم الخارجي مباشرة، ولا على تعميمات العلوم التي قيلت عن ذلك العالم، بل يكون الإدراك عندئذ منصبًا على أقوال الفلاسفة التي كانت قد جعلت مادتها الخامة تعميمات العلوم، وهنا يكون صاحب التحليلات التي من هذا القبيل، جديرًا بأن يوصف بأنه «فيلسوف الفلاسفة»، لأن موضوع تحليله هو أقوال الفلاسفة أنفسهم، وذلك هو جورج مور في عصرنا الحديث.

أقوال الفلاسفة كثيرًا ما يكون بها غموض يحتاج إلى توضيح وتشريح

وارجع الآن إلى العبارة التي أسلفتها لك مما قد ورد في سيرته الذاتية، وقلت إنها تصلح مفتاحًا لموقفه الفلسفي، تجده يقول عن نفسه: «إنني لا أظن أن العالم أو العلوم كانت لتوحي إليَّ بأي مشكلات فلسفية، أما ما قد أوحى إلي بالمشكلات الفلسفية فهو أشياء قالها فلاسفة آخرون عن العالم وعن العلوم..». وأحسب أن أمره قد بات مفهومًا لنا الآن، فهو يقرأ كتابًا من الكتب الفلسفية القديمة أو المعاصرة، ليقف عند فقرة أو عبارة أو كلمة، فيسأل عن معناها الذي يظنه المؤلف أمرًا مفهومًا مسلمًا به، فإذا هو أمام تعقيد وغموض يقتضيانه أن يمضي في عملية التحليل حتى يزول التعقيد وينجلي الغموض، أو يصرح آخر الأمر بأنه إزاء شيء غير مفهوم، وما أكثر ما

يقول الفلاسفة أشياء يظنونها واضحة، وما هي بواضحة حتى تحل وتشرح، ثم ما أكثر ما ينتهي التحليل والشرح إلى أن هؤلاء الفلاسفة إنما قالوا – في حقيقة الأمر – شيئًا بغير معنى، وما الأداة التحليلية التي يستخدمها مور إلا محاولته دائمًا أن يجد بدل العبارة التي يتصدى لتحليلها عبارة أخرى تساويها معنى لكنها تكون أوضح منها، وذلك لأن العبارة الثانية من شأنها أن تبسط ما كان قد تركز في العبارة الأولى، ولهذا وجب أن تكون كلمات العبارة الثانية أكثر عددًا من كلمات الأولى، بالرغم من تساويهما في المعنى.

فلسفة مور... فلسفة الإدراك الفطري

يرتكز جورج مور في عمله الفلسفي على الثقة بصواب ما ينبئنا به الإدراك الفطري، ولذلك كثيرًا ما تعرّف فلسفته بأنها فلسفة الإدراك الفطري.

إدراك الحواس وتصويبه

وقبل أن أمضي في الحديث لابد لي من شرح: يجيء إدراك الإنسان للأشياء على مستويين، في أولهما يدرك الأشياء كما تقع له على حواسه وقعًا مباشرًا، فإذا قالت الحواس إن ثمة قلما في يدي وورقة أمامي، كان هنالك القلم والورقة بالصورة نفسها التي نقلتها إليّ الحواس عنهما، وإذا قالت الحواس إن في العالم أشياء متجسّدة متحيزة، لكل منها كيان قائم بذاته، فهذه منضدة وذلك مقعد، وهذا ماء يطفئ الظمأ، وذلك خبز يشبع الجوع، كانت هنالك هذه الأشياء على النحو الذي أنبأت به الحواس، ومعنى ذلك كله أن ليس من حق أحد – حتى وإن كان فيلسوفا – أن يتشكك في صواب الإدراك الفطري، فيسأل:

أصحيح أن في يدك قلمًا، وأن أمامك منضدة؟ ألا يجوز أن يكون هذا كله وهمًا منك، وأن ليس هناك إلا ذاتك وما يدور فيها من خوالج الخبرة الداخلية؟

كلا! ليس من حق أحد أن يتشكك في صواب الإدراك الفطري، فالعالم الخارجي موجود حقيقيًا بشـــهادة الإدراك الفطري لوجوده.

الإدراك العلمي للأشياء

أما المستوى الثاني من مستويات الإدراك، فهو مستوى الإدراك العلمي للأشياء، وها هنا نجد «الأشياء» البادية للحواس تنحل وتذوب، بحيث تتحول عند العلماء إلى عناصر متفاعلة، فهذا الماء في حقيقته العلمية مركب من أيدروجين وأكسجين بنسبة اثنين إلى واحد، وهذا اللون الأزرق في حقيقته العلمية موجات طولها كذا وكذا، وهذه المنضدة التـــي أمامك قوامها ملايين الملايين من الكهارب الموجبة والسالبة، وهلم جرا. ولئن وجب على رجال العلم أن يفكوا الأشـــياء إلى عناصرها المكوّنة لها ويصوغوا قوانينها في صيغ كمية، فلا يجوز للإنسان في حياته العملية إلا أن يتصرف على أساس إدراكه الفطري للأشياء، وإلا لما استطاع أن يحيا يومًا واحدًا، وأن الإدراك الفطري نفسه ليترك للعلم مجاله الخاص، ويعترف له بهذا المجال، حتى إذا ما انتهى العلم في مجاله ذاك إلى قانون ما – كقانون مسار الضوء مثلا أو كقانون الجاذبية – أخذ الإدراك الفطري هذا القانون ليطبقه في حياته العملية، فيستخدم المرايا – مثلا – وفق ما قيل له عن مسار الضوء، ويبني الدور وفق ما قيل له عن قانون الجاذبية وهكذا.

مور لا يتشكك في وجوده... كما تشكك الفيلسوف ديكارت Descartes.

ونعود بعد هذا الشرح إلى موضوعنا الأساسي، وهو موقف مور الفلسفي، فنقول: إن المشكلة عنده ليست هي: ماذا نعرف عن العالم الخارجي؟ بل المشـكلة هي: ماذا نعني بهذا الذي نقول إننا نعرفه؟ فإذا جـاءك الإدراك الفطري بمعرفة عن العالم – كأن ينبئك بأن زرعا أخضـر يمتد على رقعة معينة من الأرض – كان صادقًا في ما أنبأك به، وتكون المشكلة هي: أن نوضح بالتحليل ما هو متضمن في قولنا هذا، ابتغاء الفهم الكامل لمعرفتنا بكل مقوماتها، ففيلسـوفنا مور لا يسأل كما سأل ديكارت: «هل حقا أنا موجود؟» بل هو يسأل بدل ذلك: ما تحليل العبارة التي أقول بها إنني موجود؟ فالفرق شاسع بين موقف كل من الرجلين: ديكارت يتشكك في صدق إدراكه الفطري بأنه موجود، حتى إذا ما تثبت من صدقه وعرف حقا أنه موجود، ظن أن عبارة «أنا موجود» قد أصبحت واضحة المعنى بذاتها ولا تحتاج بعد ذلك إلـى تحليل وتوضيح، وأما مور فيصدق أنه موجود بشـهادة إدراكه الفطري، لكنه بعد ذلك يتناول هذه العبارة الصادقة القائلة: «أنا موجود»، ليفهم معناها المتضمن في ألفاظها.

«الخير» عند مور

ويطبق مور مبدأه في قبول الإدراك الفطري من حيث الصدق، وتحليله ابتغاء الفهم، أقول إنه يطبق هذا على فكرة «الخير»، فإنه لمن المشكلات التي ما ينفك الفلاسـفة يتناولونها، فما حقيقة الخير؟ أهو موجود وجودًا حقيقيًا في العالم أم أنه من

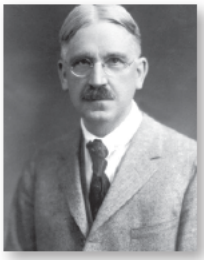
خلق الإنســان يخلقه على هواه ويصف به ما أراد أن يصف، حتى ليجوز أن يختلف الناس في تعيين الأشياء الخيرة؟ أما عند مور فالأمر واضح: أيقول لنا إدراكنا الفطري أن ثمة خيرًا وشرًا بغض النظر عن أهواء الإنسان ونوازعه؟ إذن فلنصدقه في ما يقول، وتتحول مهمتنا الفلســفية من محاولة الإثبات أو النفي، إلى محاولة الفهم فقط، فمــاذا نقصد على وجه الدقة حين نقول عبارة كهذه: «س خير»... وقد كتب في هذا الموضوع كتابه «أسس الأخلاق» وانتهى إلى نتيجة عن الخير، وهي أنه مُدْرك بسيط لا يقبل التحليل، شأنه في ذلك شأن اللون الأصفر مثلاً، وإذا كان بسيطًا لا تحليل له، إذن فهو كائن يدرك مباشرة ولا تعريف له، وكما أنه لا سبيل أمامنا لتبصرة الأعمى باللون الأصفر، فكذلك لا سبيل أمامنا لتبصرة من لا يستطيع رؤية الخير.

فلسفة كمبردج الفطرية ترفع عن العقول شبح فلسفة هيجل المثالية

هذا هو الدور الذي قام به جورج مور في الفلسفة المعاصرة: إقرار بصدق الإدراك الفطري، ثم تحليل للعبارات التي يساق فيها ذلك الإدراك، وحسبنا لتقديره أن نعلم أن فلسفة هيجل Hegel كانت قد بسطت سلطانها في أواخر القرن التاسع عشر على دنيا الفلســفة كلها في أوربا، وفي أمريكا على السواء، حتى لم يكد يتردد فيلســوف واحد لحظة واحدة في الأخذ بمبادئها المثالية في النظر إلى الكون، حتى جاءت مدرســة كمبردج – وعلى رأسها رسل ومور – فأزاحت عن العقول هذا الشبح الجاثم.

ما قال «رسل» في زميله «مور»

لكن «رسل» – وهو أكبر الزميلين سنا وأسبقهما دخولا في الجامعة وتخرجا فيها – يعترف بتأثير مور فيه، فيقول: إنه بعد أن كان معجبًا بالفلاسفة المثاليين في أول دراسته الجامعية، عاد فانفضّ عنهم جميعًا، إذ تبين له أنهم على ضلال «ولولا تأثير جورج مور في تشكيل وجهة نظري، لجاء تحولي عن هؤلاء بخطوات أبطأ... فهو الإمام الرائد في الثورة على الفلسفة المثالية، وتبعته في ثورته، وفي نفسي شعور بالتحرر، فبعد أن كان برادلي (واحد من المثاليين) يقول عن كل الإدراكات الفطرية إنها ظواهر وليست من الحق في شيء، جئنا نحن لنقول إن كل ما يقول عنه الإدراك الفطري إنه حق، فهو حق، مادام هذا الإدراك الفطري غير متأثر بفلسفة أو لاهوت».



جون ديوي

جون ديوي
أقوى من عبّر عن حضارة القرن العشرين *

إن كاتب هذه الصفحات ما انفك قائلا للناس عن الفلسفة إنها فاعلية فكرية شديدة الصلة بحياة الناس الثقافية في عصرها، فليس بين أعلام الفلاسفة طوال التاريخ كله فيلسوف واحد بتر صلاته بأفكار عصره بترًا ليلوذ ببرج عاجي كما يرجف المرجفون، وإني لأقدم للقارئ اليوم نموذجًا لفيلسوف تمثلت في فلسفته مدنية عصرنا العلمية الصناعية. أو قل إنه قد تمثلت فيها المدنية الأمريكية الجديدة تمثلًا برزت فيه مقوماتها جلية واضحة، حتى ليكفيك أن تدرس هذه الفلسفة وحدها، لتلم بروح عصرنا إلمامًا كاملًا.

فاصل بين عصرين ثقافيين

ولد جون ديوي John Dewey سنة ١٨٥٩، وهي السنة نفسها التي أصدر فيها «دَرْوِن» كتابه «أصل الأنواع» Origin

* العدد ٥٥ - يونيو ١٩٦٣

of Species الذي تستطيع أن تعدّه فاصلًا بين عصرين ثقافيين، عصر ثقافي قبله يتصور العالم سكونيا ثابتا، وعصر ثقافي بعده – يمتد حتى يومنا الراهن – يجعل حقيقة العالم تغيرا وتطورا وحركة، وأحسب أن لو وضحت لنا هذه الحقيقة الكبرى، فقد وضحت بالتالي المبادئ الأساسية التي تقوم عليها كل ثقافتنا القائمة، وهي الثقافة التي تمثلت – كما أسلفت – في فلسفة جون ديوي، ولن يضيع وقتنا سدى إذا ما وقفنا وقفة قصيرة لنلقي بعض الضوء على هذا الذي نقوله.

انقلاب في نظرة الفلاسفة إلى الكون والحياة

فالكثرة الغالبة من الفلاسفة في ما قبل القرن التاسع عشـــر، كانت تنظر إلى الكون على أنه شيء أزلي أبدي ثابت على ســـنن بعينها، وما كان على الفيلسوف إلا أن يحاول استخلاص الإطار الثابت الذي تجري الأحداث على مقتضاه، فلئن رأيت بعينك الأشياء الجزئية متحولة متغيرة، فذلك خداع ووهـــم، وعمل العقل أن يزيح هذه الغشاوة الخادعة، ليغوص إلى ما وراءها من حق لا يطرأ عليه تغيير ولا تحول، ولكم سمعنا أولئك الفلاسفة يقولون إنهم ينشدون «الحق» وراء هذه الظلال العابرة، ثم هم بعد ذلك يختلفون في ما بينهم عن كنه ذلك «الحق» الثابت ماذا عساه أن يكون. وقد كان من نتائج هذه النظرة السكونية أن تصوّر الناس أن لا سبيل إلى تغيير وتبديل في أوضاع هي «بطبيعتها» هكذا، فالحيوان حيوان والشجر شجر والإنسان إنسان، لا بل إن هذا الإنسان بدوره فيه – بحكم

طبيعته الثابتة – أعلى وأدنى، إلى آخر النتائج البعيدة المدى التي ترتبت على تلك النظرة، وهي نتائج إن يكن العلم الحديث قد أزال بعضها، فمازلنا نستمسك ببعضها الآخر، إذ مازلنا في عالم القيم – الأخلاقية والجمالية – نحسب أن ثمة مُثلا عليا متفقا عليها، محال أن تتغير إلا عند من طمس الله فيهم البصر والبصيرة. فهكذا نقول حتى اليوم: نقول إن الفضائل الفلانية لا ينكر فضلها إلا زنديق أو جاهل أو مخدوع، فكأنما رضي الإنسان لنفسه تحت ضغط العلم وقوته أن يسلم له الزمام في مجال الظواهر الطبيعية وبل في كثير من الظواهر الاجتماعية ذاتها. أما القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية، فقد تشبث بالحرص عليها ولا يدعها تخضع للنظرة العلمية الجديدة، ليظل الأخلاقي على معناه القديم وليظل الجميل جميلا أبد الآبدين.

ديوي، ثالث ثلاثة آمنوا بالبراجماتية

وجاء جون ديوي ثالث ثلاثة ضخام حملوا الفلسفة البراجماتية (العملية والعلمية) على كواهلهم – والآخران هما «بيرس» و«وليم جيمس»، لكن هؤلاء الثلاثة جميعًا، وإن اتفقوا في الأصول، فقد كان لكل منهم لون يميزه. واللون الذي يميز ديوي من دونهم، هو محاولته استخدام منهج العلوم عند التفكير في القيم، فينبغي أن تكون الصورة المثلى التي نصوّر لها فضيلة من الفضائل – مثلا – بمنزلة «فرض علمي» يخضع للتجربة العلمية، فإن ثبت صدقه على الواقع كان بها، وإلا وجب أن نصوغه صياغة أخرى

بحيث يحقق للإنسان حياة يبتغيها، وليست العبرة هنا بكل فرد على حدة، بل بمجموع الأمة أو الإنسانية كلها، تمامًا كالفروض، لا تتحقق لفرد بعينه وكفى، بل لابد لها أن تتحقق لمجموعة العلماء المشتغلين بالفرع المعين الذي جاءت تلك الفروض لتفسر ظواهر تقع في مجاله.

نشأة فيلسوفنا، وأثرها في توجيه آرائه

ولنبدأ قصة فيلسوف من بدايتها، فنقول إنه وُلد ونشأ في أسرة زراعية ريفية في ولاية بأقصى الشمال الشرقي من الولايات المتحدة، ثم كتب له وهو في الجامعة أن يدرس فلسفة هيجل Hegel ويتأثر بها، شأنه في ذلك شأن كل دارس للفلسفة عندئذ بغير استثناء، إذ الموجة الهيجلية كانت إذ ذاك قد طغت على كل مـا عداها من موجات الفكر الفلسفي، سواء في القارة الأوربية بما فيها إنجلترا، والقارة الأمريكية. لكن الحظ شاء لفيلسوفنا أن ينتقل إلى شيكاغو في أوائل أعوام نضج الرجولة، فما أشد ما لحظه من خلاف بين الحياة كما رآها في هذا الإقليم الأوسط، وبين الحياة كما عهدها في شرقي الولايات المتحدة الذي كانت قد استتبت فيه أموره واستقرت على حال معينة، حتى لكأنه امتداد لأوربا والعالم القديم. ففي شـرقي الولايات – حيث ولد ديوي ونشأ – محافظة على القديم، وإيثار للسلامة والأمن، وبعد عن المخاطرة والمغامرة، أما في هذا الإقليم الأوسط فقد رأى الثراء الطائل يجمعه صاحبه في مثل اللمح بالبصر، وقد يفقده كذلك في مثل اللمح بالبصر! ها هنا مغامرة ومخاطرة وجرأة وطموح،

ولئن كان هذا كله ينتهي أحيانًا بالإخفاق، فهو في معظم الأحيان ينتهي بصاحبه إلى نجاح. إن الحياة هنا «مقامرة» كبرى لا «يقين» فيها، لكنها مقامرة تبنى على «ترجيح» الكسب، أو تحسب أن معلما جاء ليعلم أبناء قوم كهؤلاء، كان لينظر إلى هذه الحياة الجارفة من حوله، التي تملؤها روح الابتكار ويسودها الأمل في ما هو جديد، ثم يعلّم النشء أن «الحق» واحد ثابت لا يتغير ولا يتطور؟ أي حق هذا؟ أهو الحق في عالم التجارة أم الحق في عالم الصناعة؟ فقد وفد جون ديوي على قوم لا يؤمنون بالجلوس الهادئ على كراسي ثابتة القوائم يدرّسون «نظريات» لا تسمن ولا تغني، بل يؤمنون بـ«العمل» اليدوي وبالسعي الدؤوب الذي لا يفتر لحظة عن الإنتاج والخلق.

وإلا ماذا كان لفيلسوف حسّاس لما حوله – وهذا هو ما كان قائمًا حوله – سوى أن يوائم بين الفكر والعمل؟ كان يجوز لفيلسوف يعيش وسط هذا النجاح المزدهر، أن يقول للناس: ليكن مقياس الصواب عندكم هو ما قاله الأسلاف؟ أم كان لابد له أن يتأثر بالواقع وقوته فيقول: بل إن مقياس الصواب هو النتائج، فما كانت نتيجته نجاحًا في حل المشكلات العملية فهو الصواب.

إن كل شيء في حياة الإنسان قابل للتغير، ولا مفر من تغييره إن دعت الضرورة إلى ذلك التغيير، فلا يجوز لشيء – كائنا ما كان – أن يقف حائلًا في طريق الإصلاح الاجتماعي وتوفير العيش الرغد للإنسان العامل. نعم، إنه لابد من تغيير قواعد الأخلاق ذاتها إن اقتضى الإصلاح هذا التغيير، وكذلك لابد من تغيير أسس السياسة والاقتصاد

والتربية وكل شيء مما قد يُظن به الدوام والثبات، في سبيل تغيير الحياة تغييرا يجعلها أكثر ملاءمة لظروف العصر الجديد.

انصراف ديوي أول الأمر إلى التربية

وإذا تصورنا الإنسان كيف ينبغي أن يكون في ظروف العصر الجديد، كانت الوسيلة لتكوينه على الصورة الجديدة هي التربية، ومن ثم انصرف ديوي باهتمامه أول الأمر إلى «التربية» يمعن النظر في أسسها وطرائقها، وما أظن أن معلمًا واحدًا في شرق الدنيا أو في غربها لم يتأثر بالمبادئ التربوية الجديدة التي أعلنها ديوي وأشاعها، والتي قلبت وجهة النظر في هذا الميدان رأسًا على عقب. فمهما اختلف المخالف له في تفصيلة هنا وتفصيلة هناك، فما أحسب أحدًا يماري في الأساس العميق، ألا وهو أن يكون محور العملية التربوية هو «المتعلم» نفسه لا «مادة الموضوع» المدروس. وكان أول كتاب تربوي أخرجه ديوي هو كتاب «المدرسة والمجتمع» (١٨٩٩) School And Society الذي شرح فيه طرائقه التي كان يتبعها في مدرسته التجريبية الملحقة بالجامعة، جامعة شيكاغو، حيث كان مبدأه الأساسي هو أن يجعل من تلاميذ المدرسة مجتمعًا صغيرًا يشبه المجتمع الكبير في حياته ونشاطه. ثم تلا ذلك كتاب آخر هو «الديمقراطية والتربية» (١٩١٦) Democracy and Education – وهو مترجم إلى «العربية» – يبين فيه أن التربية هي أن ننشئ الناشئ على سرعة المواءمة بين نفسه وبين بيئته، لا على أن يحافظ على التقاليد القديمة

مهما تكن آثارها على حياته العملية الجديدة.

ديوي صاحب منطق جديد

على أن أهم موضوع أدار جون ديوي حوله الفكر، هو تحليل عملية الفكر نفسها، فـ«الأفكار» ما طبيعتها وما أصلها؟ وكيف تطورت في عقل الإنسان من أصولها البيولوجية والاجتماعية الأولية البسيطة حتى أصبحت ما أصبحت؟ وبعبارة أخرى كان «المنطق» هو أهم ما خلفه لنا هذا الفيلسوف، فكما أن أرسطو قد خلّف من بعده «منطقًا» أقامه على أساس المنهج الاستنباطي الرياضي الذي يصوّر طريقة اليونان الأقدمين – وطريقة أهل العصور الوسطى المتدينة – فقد كان ديوي في عصرنا الحاضر من بين من أقاموا «منطقا» جديدا يصوّر طرائق البحث في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وهو المنطق الذي أطلق عليه اسمًا فنيًا هو «نمط البحث»، قاصدًا بكلمة «البحث» هنا أن ينخرط الإنسان في مسلك عملي يعالج به موقفًا مشكلًا حتى ينفضّ إشكاله.

فلابد لكي ينشأ عند الإنسان «فكر» على الإطلاق، من أن يكون هنالك موقف معين، رتّبت فيه الأشياء على صورة من شأنها أنها لا تحقق غرضًا من أغراض الإنسان – صغر ذلك الغرض أو كبر – وإذن فلابد أن يلم صاحب المشكلة المعينة بعناصر الموقف المشكّل من حوله، ثم يديرها في رأسه محاولًا أن يجد لتلك العناصر ترتيبًا آخر، لو رتبت به لانحل الإشكال. وبعدئذ يعود صاحب المشكلة إلى الموقف من جديد يحاول به مرة أخرى إعادة ترتيب العناصر، وهلمَّ

جرا. معنى ذلك أن «الفكر» يستحيل قيامه بغير «مشكلة» فعلية، أما أن تجلس على كرسيك وتتأمل في فراغ ثم تظن أنك «تفكر»، فأمر لا يقبله البراجماتيون جميعا، بل إن «العقل» نفسه لم يعد عندهم كائنًا غيبيًا قائما بذاته داخل الجسم، سواء نسبنا له التفكير حينًا بعد حين، أو نسبنا له التفكير في كل حين، كلا، إن «العقل هو نفسه نمط من سلوك بدني نلاحظ فيه أنه هو السلوك الذي يحاول أن يحقق هدفا بعينه في مواقف الحياة الفعلية.

لا بحث من دون مشكلة قائمة... ولا قيام لحقيقة بذاتها

لكن جون ديوي يعود فينفرد وحده دون سائر البراجماتيين بما يسميه هو «المذهب الوسيلي» (من وسيلة)، وشرحه باختصار هو أن ليس هنالك حقيقة قائمة بذاتها أبدًا، بل إن كل حقيقة إنما هي خطوة في طريق متسلسل طويل يؤدي في النهاية إلى «حل» لمشكلة معينة. وهذا الحل الأخير نفسه يستحيل أن يكون حقيقة قائمة بذاتها، بل إنه سرعان ما يصبح حلقة في سلسلة فكرية جديدة يراد بها حل إشكال جديد. فلو قلت لي مثلا: «هذا قادوم» – مشيرًا إلى آلة معينة – فقولك هذا من الناحية المنطقية عند ديوي ليس بذي بال، ما لم نكن في موقف يكون فيه «القادوم» وسيلة تؤدي إلى نتيجة منشودة. أما أن أعرف أن هذا قادوم وكفى، ليس قبلها شيء ولا بعدها شيء، فما هو من المعرفة في شيء. المعرفة هي معرفة وسائل لحلول، والحلول لا تكون إلا لمشكلات قائمة فعلا. ومن هنا تستطيع أن تحكم على كل هاتيك الشطحات التي

يشطح بها الشاطحون ويقولون إنهم يفكرون! دون أن يكون قد صادفهم في حياتهم إشكال يقتضي بحثًا وحلًا!! إن أمثال تلك الشطحات ليست فكرًا، بل هي دوران عقيم في دائرة من لفظ أجوف.

كُتُبه، وصفوة ما فيها

وقد بسط ديوي «منطقه» البراجماتي تفصيلًا في كتب عدة، منها كتاب «المنطق» وكتاب «البحث عن اليقين» The Quest for Certainty، وكلاهما مترجم إلى العربية، وكذلك منها كتاب «كيف نفكر» How we think.

وصفوة ما في هذه الكتب كلها أن «الفكرة» – أي فكرة – لا تستحق أن تسمى بهذا الاسم ما لم تكن ذات علاقة وثيقة بموقف ماثل أمام صاحبها، بأن تقدم له حلا مقترحا لما يكتنف ذلك الموقف من إشـــكال، ولكن ما الذي يدل صاحبنا على أن «فكرته» صواب؟ يدلـــه على ذلك أنه يطبقها فتنفع، وإذن «فمعنى» الفكرة و«طريقة تحقيقها» شيء واحد، وما لا تطبيق له لا معنى له، فلسنا نحكم بأن الفكرة ذات معنى، أو أنها فكرة صواب لمجرد احتكامنا إلى «عقل» نظري غيبي يقال إنه يســكن رؤوسنا، كلا، بل الحكم مرهون بالتطبيق وحده، وبعبارة أخرى لعلها أوضح، نقول إن الفكر لا يكون فكرا إلا إذا كانت له علاقة وسيلية بما ليس فكرًا، كالسكين تقطع غيرها، والمنشار يشق ما ليس بمنشار، والقلم يكتب شيئًا ليس هو بالقلم وهكذا، فكذلك كل فكرة هي أداة أو هي وسيلة تعالج شيئًا سواها، تعالج موقفًا خارجيًا، أما أن تظل الفكرة مستندة

إلى فكرة أخرى، وهذه إلـــى ثالثة وهلم جرا، فطريق لا نجاوز به حدود جمجمة الرأس من داخل، مع أن الفكر لا يكون فكرًا إلا إذا جاوزت النظرية حدود الرأس إلى حيّز العمل.

مات ديوي في اليوم الأول من شهر يونيو عام ١٩٥٢، عن اثنين وتسعين عاما، بعد أن ملأ الدنيا بفكره، لأنه كان بذلك الفكر أقوى من عبّر عن حضارة العلم والصناعة، حضارة القرن العشرين.

الباب الثاني

في فلسفة الفن والجمال

■ لمن يتغنى الشاعر بشعره ألنفسه أم لغيره؟

■ الجمال كما يراه أفلوطين

■ حقيقة الجمال... ما هي؟

■ علموهم تذوق الفن

■ الفكرة الأدبية

لمن يتغنى الشاعر بشعره ألنفسه أم لغيره؟ *

مادة الشعر كلمات. والكلمات في نشأتها الأولى رموز تواضع عليها أبناء الجماعة الواحدة لترمز إلى شيء سواها، حتى ليستطيع المتكلم أن ينيب كلمة عن مسمّاها، فإذا أراد أن يحدث سامعه عن «شجرة» لم تكن به ضرورة أن يذهبا معًا إلى حيث يريان شجرة ماثلة أمام بصريهما، بل تكفيه الكلمة بديلاً عن مسمّاها، ومعنى ذلك ألا تكون كلمات اللغة مقصودة لذاتها، إذ هي وسيلة إلى ما عداها، ومن ثم كانت اللغة في نشأتها الأولى أداة اجتماعية بالضرورة، فما خلقت إلا لأن أكثر من شخص واحد قد اجتمعوا على أهداف مشتركة، فمنهم المتكلم ومنهم السامع، ولو نشأ إنسان واحد بمفرده في جزيرة معزولة لما تكلم.

واللغة تُطلب لذاتها

لكن هذه الأداة اللغوية سرعان ما تحوّلت عن طبيعتها تلك الأولى إلى طبيعة ثانية، فأصبحت لها طبيعتان، ولمن يستخدمها

* العدد ٣٣ - أغسطس ١٩٦١

من الناس حق اختيار إحدى الطبيعتين وفق الغاية التي يريد تحقيقها. فأما هذه الطبيعة الثانية، فهي أن نقف عند حد الأداة اللغوية ذاتها، لا ننفذ منها إلى شيء وراءها، فليست هي في هذه الحالة مستخدمة لتنوب عن أشياء أخرى سواها، بل هي عندئذ تطلب لذاتها... أرأيت طفلا يهم بفتح باب مغلق، فيدير مقبضه، فتعجبه حركة المقبض في يده، فيتحول عن غايته الأولى إلى غاية ثانية، لا يكون فيها المقبض وسيلة إلى ما عداه، بل يطلب لذاته وللنشوة المتولدة عنه. فهكذا اللغة، فإما استخدمتها لما خلقت له أول الأمر، وهو أن تشير إلى أشياء وتنوب عن أشياء. وإما استخدمتها غاية في ذاتها يمتعك سماعها بغضِّ النظر عن دلالاتها الخارجية.

الشعر وكيف تعمل اللغة فيه

والشعر هو هذه الحالة الثانية. فلئن كانت مادة الشعر كلمات، إلا أنها كلمات نسّقت على نحو يمتّع السمع لما فيه من صفات ليس بينها صفة كونها مطابقة للأشياء والحوادث كما هي واقعة فعلاً في دنيانا التي نعيش فيها، فإذا كان بين الشعر من جهة وأشياء الواقع من جهة أخرى تطابق، فهو تطابق غير مباشر. وليس هو كالتطابق الذي يكون بين اللغة والأشياء في أحاديث التفاهم التي نألفها في حياتنا اليومية الجارية. فإذا قال المتنبي عن نهاره:

فإن نهاري ليلةٌ مُدْلَهِمَّة
على مُقلة من فقدكم في غياهب

فلا ينصرف قوله إلى المعاني المباشرة التي تراد بالألفاظ في أحاديثنا الجارية، وإلا فنهاره – من حيث الواقع الماثل

أمام الأبصار – ليس ليلة، بل هو نهار، ومقلته ليست في غياهب، بل هي مقلة مغمورة في ضوء الشمس، إذن فما الذي أظلم واسود أمام عينيه؟ إنه ليس العالم الخارجي الواقع، بل هو نفسه الداخلية التي إن ضاقت رحابها واحلولكت جنباتها، فهو وحده الذي يحس بهذا الضيق، وهو وحده الذي يدرك تلك الغياهب المعتمة فيها.

هكذا تحولت مهمة الألفاظ من جانبين، نشأتها الأولى، وهي أن تكون رموزًا، فلا هي مستخدمة هنا كما أريد لها مشيرة إلى أشياء، بحيث يكون بين الطرفين تطابق تام، ولا هي مستخدمة ليسمعها سامع غير المتكلم نفسه – أو هكذا حالها في ظاهر الأمر، اللهم إلا إذا أظهر لنا التحليل شيئًا آخر – كما سنبين بعد قليل.

الكلمة الواحدة لا تدل، بالضرورة، على الشيء الواحد

قلتها ألف مرة وسأقولها ألف مرة أخرى، لا أمل التكرار ولا ألتمس من القارئ المعذرة عنه، وهي أن واحدية الكلمة الواحدة كثيرًا ما تخدع من لا يكون على حذر، فيظن أن واحدية الكلمة تستتبع بالضرورة واحدية الشيء المشار إليه بتلك الكلمة، فإذا قلنا كلمة «شعر» – وهي كلمة واحدة – فلابد أن تكون هنالك حقيقة واحدة من الشـــعر، فنأخذ في البحث عنها، والصواب هو أن الكلمة تنضوي تحتها أســـرة بأكملها، إن كان بين أفرادها شبه يبرر انضواءها تحت تلك الكلمة الواحدة، فكذلك بين أفرادها من أوجه الخلاف ما يحتم علينا أن نميز بها فردًا من فرد، إذا أردنا لأنفسنا دقة في التفكير.

الشعر أسرة أفرادها القصائد

والأسرة الكبيرة التي نطلق عليها كلمة «شعر» هي أسرة أفرادها القصائد التي قالها الشعراء، والقصيدة الواحدة إن كان لها أخت توأم تطابقها كل المطابقة، فقدت مميزًا من أهم مميزات الشعر، بل مميزات الفن على اختلاف أنواعه، وهو التفرد الذي لا يقبل التكرار، لا في ماض ولا في حاضر ولا مستقبل، وإذن فتباين أفراد الأسرة هنا أمر محتوم، وليس هو بالعرض الذي قد يحدث أو لا يحدث دون أن يتأثر الموقف بحدوثه.

فإذا ألقينا على أنفسنا السؤال الذي جعلناه عنوانًا لهذا المقال: لمن يتغنى الشاعر بشعره؟ كان لزاما علينا أن نستدرك مسرعين: أي شاعر تريد، وبأي قصيدة من قصائده؟ إذ لا يكفي أن نحدد الخصيصة الأساسية للكلام حين يكون شعرًا، بأن نقول إنه الكلام الذي لا يراد به الإشارة إلى الواقع كما يقع، أقول إن ذلك لا يكفي، بل لابد لنا أن نضيف إليه أوجه التباين التي تجيء على ذلك الأساس المشترك، كما يتفرع من الجذع الواحد فروع ليس أحدها شبيه أخيه في كل شيء.

فإذا نحن وجَّهنا بصرنا إلى «أفراد الأسرة» – أعني قصائد الشعر – لكي نجيب عن سؤالنا، ألفيناها تقدم لنا إجابات ثلاثًا على الأقل.

الشعر، من حيث سُمَّاعه، ثلاثة ضروب

فهنالك القصيدة التي يتحدث بها الشاعر إلى نفسه، كأنها النجوى، وهنالك القصيدة التي يتوجه بها الشاعر

إلى سامع أو إلى سـامعين، ثم هنالك الشعر الذي يكون فيه الشاعر لا متكلما ولا سامعا، إذ يخلق من عنده متكلما وسامعا، كما يحدث في الشعر المسرحي، حيث يدور الحوار فيه بين شخصين ليس الشاعر نفسه أحدهما.

هذه حالات ثلاث، الثانية والثالثة منها ليست محل اختلاف في الرأي، لأنهما بحكم الغرض حالتان مقصود بهما آذان تسمع، فالشعر المسرحي لا تتحقق طبيعته إلا بافتراض جمهور يشهد مسرحا فيسمع ما يقوله الممثلون في حوارهم، وكذلك الشعر غير المسرحي الذي يتوجه به الشاعر متعمدًا إلى سامع، كشعر المدح، وشعر الهجاء، وكالشعر الذي ينشده صاحبه ليستنهض به شعور سامعيه، وهكذا، وأحسب أن هذا الضرب من ضروب الشعر يحتوي على الكثرة الغالبة من الشـعر العربي قديمه وحديثه، وليس بنا حاجة إلى ضرب الأمثلة، فافتح ما شئت من ديوان، تجد – في الأعم الأغلب – شاعرًا يخاطب خليفة أو يوجه الخطاب لقومه أو لأعداء قومه.

شعر يخاطب الشاعر به نفسه

وإنما الذي يحتاج إلى تحليل هو الشعر الذي يبدو وكأنما صاحبه يخاطب به نفسـه، فعندئذ يحق لنا التساؤل لمن يتغنى الشاعر بمثل هذا الشعر؟ أيتغنى به لنفسه حقا كما يبدو في ظاهر أمره؟

شعر الغزل

وأول ما يرد على الذهن من هذا القبيل شعر يتغزل به

الشاعر في حبيبته، فقد يظن للوهلة الأولى أنه شعر غنائي بأدق معنى لهذه الكلمة – والمعنى الدقيق للشعر الغنائي هو أن يكون أمره مقصورًا على خواطر الشاعر ومشاعره من حيث هو فرد واحد بذاته. لكن أليس يتضمن الغزل طرفًا آخر غير الشاعر المتغزل؟ ثم أليس يتوجه الشاعر في هذه الحالة – نظريًا على الأقل – إلى حبيبته التي يتغزل فيها، متمنيا أن تقرأ هذا الشعر الذي قاله فيها أو أن تسمعه؟ أكان عمر بن أبي ربيعة يخاطب الهواء وهو ينشد:

ليت هندًا أنجزتْنا ما تَعِدْ
وشفتْ أنفسنا مما تجدْ
واستبدّت مرة واحدة
إنما العاجز من لا يستبد
ولقد قالت لجارات لها
ذات يوم وتعرّتْ تبترد
أكما ينعتني تبصرنني
عمركن الله أم لا يقتصد؟
فتضاحكن وقد قلن لها
حسن في كل عين من تود
حسدا حُمِّلْنه من أجلها
وقديمًا كان في الناس الحسد

كلا، بل هو يوجه خطابه صريحا إلى هند. هذا إلى أن الشاعر المتغزل في حبيبة بعينها، حين ينشر شعره في الناس، فإنما يقدم شعره لغة يتخاطب بها سائر المحبين ممن

يريدون أن يقولوا ما قاله هو في حبيبته، لكن مواهبهم لا تسعفهم، فيستخدموا موهبته للتعبير عن ذوات أنفسهم.

وإذن فلنترك شعر الغزل، لنتناول لونًا آخر لا نجد فيه إلا الشاعر برأسه، فلا حبيب يتودد إليه، ولا عدو يهجوه، إنما هنالك فؤاد مغرد فريد ينفس عن مكنونه. ولنضرب لذلك مثلا قصيدة «نفثة» للعقاد:

ظمآنُ لا صوْبُ الغمام ولا
عذْبُ المدام ولا الأنداءُ تَرويني
حيران حيران لا نجم السماء ولا
معالم الأرض في الغَمَّاء تهديني
يقظان يقظان لا طيب الرقاد يدا
نيني، ولا سحر السُمَّارُ يُلهيني
غَصَّانُ غصَّان لا الأوجاع تبليني
ولا الكوارث والأشجان تبكيني

***

أسوانُ أسوان لا طبُّ الأساة ولا
سحر الرُّقاة من اللأواء يشفيني
سأمانُ سأمان لا صفو الحياة ولا
عجائب القَدَر المكنون تَعنيني
أُصاحبُ الدهر لا قلبٌ فيسعدني
على الزمان، ولا خلٌّ فيأسوني
يديك فامْحُ ضنى يا موت فَي كبدي
فلستَ تمحوه إلا حين تمحوني

هذا الشاعر ظمآن لا يرويه شيء، حيران لا يهديه شيء، يقظان لا يلهيه شيء، غصان لا يبكيه شيء، أسوان لا يشفيه شيء، سأمان لا يعنيه شيء، وهو في حالته هذه وحيد ليس

إلى جانبه قلب يسعده ولا صديق يواسيه، فلم يبق أمامه من سبيل إلا الموت.

أيتحدث الشاعر هنا إلى نفسه؟ نعم، ولكن حديثه إلى نفسه لا يستنفد عناصر الموقف كلها، فعندما ثقل العبء على صدره أراد أن يزيحه بهذا الذي نطق به شعرًا، وإلى هنا لم يكن يعنيه أن يكون في الوجود كله سواه، فهو يهم بإلقاء الحمل الذي أثقله، ويلتمس إلى ذلك ما تسعفه به موهبته من وسائل، غير عابئ أن يتلقاه زيد من الناس أو عمرو... لكنه، أمَا وقد استراح من حمله، فعندئذ يرد الناس الآخرون إلى خاطره، فينشر فيهم قصيدته ليقرأها من هو في مثل حالته فينفّس بها عن كربه، ولينقدها ناقد يعلم الشاعر من خلال نقده كيف جاءت نفثته.

إشكال

فالشـــعر كائنة ما كانت صورته، يجاوز حدود الشاعر إلى سواه، وهنا ينشأ ســؤال أراه أخطر سؤال وأعوص سؤال في عالم النقد الأدبي، وهو: إذا جاوز الشعر قائله إلى سامعه، أفلا يتضمن هذا أن تكون في كلماته شحنة منقولة من طرف إلى طــرف؟ وإذا كان هذا هكذا، أفلا تكون اللغة هنا مقصودا بها الإشارة إلى ما عداها؟ فكيف جاز لنا – إذن – في أول هذا المقال أن نفرق بين طريقتين في اســتخدام اللغة، في إحداهما تكون اللغة أداة إخبار فلا تكون شعرًا، وفي الأخرى تكون اللغة مقصودة لذاته فتحقق أهم خصائص الشعر؟

وينحلّ هذا الإشكال حين نعلم أن الشعر إذ «ينقل» شيئًا

من قائله إلى سـامعه، فهو لا ينقل خبرا معينًا عن شيء أو عن فرد معين، بل ينقل حالة من الحالات الخالدة التي ما تنفك تتكرر كأنما هي قانون سرمدي في الكون وفي الناس من الأزل إلى الأبد، فإذا كانت قصيدة العقاد السالفة الذكر قد «نقلت» إليك شيئًا، فليس هو إخبارها بأن شخصًا معينًا اسمه العقاد مرت به حالة ذات يوم، كان فيها حيران سأمان، إذ لو كان ذلك قصارى أخبارها، لما زادت على أي خبر آخر يرويه راوية عن العقاد. كأن يقول لك إنه رآه في اليوم الفلاني يأكل شواء في مطعم عام، كلا! ليس هذا هو ما تخبر به القصيدة، بل إنها لتهيئ لك بهذه اللحظة العابرة التي مرت بواحد من الناس، عدسة تنظر خلالها إلى ما جبلت عليه الفطرة الإنسانية الحسّاسة من حيرة وقلق مادامت حية، وإنها لحيرة، وإنه لقلق لا يزول إلا مع الموت.

حقيقة خالدة ندركها عن طريق موقف جزئي – هذا هو ما يؤديه الشعر، فألفاظ القصيدة – كما ترى – لا تستخدم للدلالة على معانيها مباشرة، بل إنك لتقف عندها، تتملى الصورة الفريدة التي تقيمها أمام بصيرتك، فتستمتع بها ما شئت وما شاءت لك، ثم تتركها، فإذا هي قد خلفت وراءها صدى هو صدى هذه الخبرة التي غرزت في نفسك عن حقائق الوجود.

وقد يقول هنا قائل: أليس العلم يعطينا هو الآخر حقائق خالدة عن جوانب الوجود، هي هذه القوانين التي نراها في علوم الفيزياء والكيمياء والحياة وما إليها؟ فماذا يكون الفرق في ذلك بين الشعر والعلم؟ والفرق هو أن العدسة

التي يقدمها العلم لترى خلالها، قوامها صياغة رياضية فيها كم وليس فيها كيف، وأما عدســة الشعر فصياغة تسوق لك تفصيلات حالة بعينها، فيها كيف وليس فيها كم... وأما بعد ذلك فالعلم والشــعر كلاهما ينبئانك عن الحق الذي يدوم مادام وجود البشر.

فليتغن الشاعر لنفســه أو لغيره، فهو في كلتا الحالين ينشد للناس أناشيد الحقائق الخالدة.

الجمال كما يراه أفلوطين *

قد تلتقي أنظار الناس جميعًا على الشيء الجميل فتتفق على جماله، ثم يبدأ اختلاف الرأي في ما بينهم حين يبدأون في التفسير والتعليل، فماذا في هذا الشيء أو ذاك قد جعله في أعين الناس جميلا؟ أهو – في نهاية التحليل – ما به ينفع الناس في حياتهم الكاملة؟ أم هو صورة بنائه وتكوينه بغضِّ النظر عما ينفع وما لا ينفع؟ أم هو شيء غير هذا وذاك؟

أفلوطين في تاسوعاته

إن لكل فيلسوف عن هذا السؤال جوابه الذي يتفق وفلسفته العامة، وسنختار لك اليوم أفلوطين Plotinus، وهو وُلد بصعيد مصر سنة ٢٠٥ ميلادية.

إننا نستطيع أن نلخص رأيه عن الجمال في كلمة واحدة، هي «الروح»، فالشيء جميل بمقدار ما يعبّر بمادته عن روح الإله الخالق الواحد. كان أفلوطين يكتب أو يملي على عجل،

* العدد ٦٥ - أبريل ١٩٦٤

ثم يدع لتلميذه بورفوريوس Porphyry، مراجعة الأوراق، فلما توفي أفلوطين، جمع بورفوريوس رسـائله وقدم لها بترجمته لحياة أستاذه، وقد قسم تلك الرسائل ستة أقسام، جعل في كل قسم منها تسع رسـائل (مجموع الرسائل أربع وخمسون رسالة) ولذلك سميت بالتاسوعات، وفي إحدى هذه الرسائل ترى رأيه في الجمال مبسـوطًا في سلاسة ووضوح نادرين. فماذا يقول؟

الجمال المرئي والمسموع

الحاستان اللتان تتأثران بالجمال هما حاستا البصر والسمع، على أن الأسماء الجميلة قد تكون جميلة في ذاتها كما هي الحال في الأفعال الفاضلة، وقد تكون جميلة بمشـاركتها في مبدأ أسمى، هو المبدأ الذي يخلع عليها جمالها بمقدار مشاركتها فيه. وإن الرواقيين ليزعمون أن هذا المبدأ الذي يكسب الجميل جماله هو تناسب الأجزاء وتناسق الألوان، ولو صح ما يزعمون لما وصفنا بالجمال إلا الأشياء المركبة من جملة عناصر، لأن التناسب والتناسـق لا يكونان - بالبداهة - إلا بين أكثر من شيء واحد. وأما إذا نظرنا إلى عنصر واحد بسيط، أو إلى لون واحد بسيط، لما رأينا فيه جمالا، فعندئذ لا نستطيع أن نقول - مثلا - إن لون الذهب جميـل، أو إن النغمة الواحدة جميلة. ودع عنك الجمال الذي نراه في مجالات الفكر والأخلاق والروح، لأن هذه كلها مجالات قد لا تكون كائناتها مركبة حتى يجوز لنا أن نقول إن في عناصرها تناسبًا وتناسقًا، وذلك لأن التناسب والتناسق صفتان كميتان تتناولان المقادير العددية في مقاييس الأشياء، وإذن فهما لا ينطبقان على الحقائق الروحية

ما دامت هذه الحقائق لا عدد فيها ولا قياس.

كلا، فما الجمال في الأشياء الجميلة إلا صفة ندركها فندرك أن بينها وبين الجانب الروحي فينا شبها من حيث الجوهر. وعلى عكس ذلك الشـــيء الذي نصفه بالقبح، إنما هو شيء يحمل صفة تتنافر مع حقيقة أرواحنا. فالأشياء الجميلة تذكّر الروح فينا بطبيعتها الروحانية، وذلك لأن هذه الأشـــياء كلها تشترك في «الصورة» المستمدة من عالم الروح. وإذا ما خلا شيء من تلك «الصورة» كان قبيحًا، وإذا شئت لغة أقرب إلى الأفهام، فقل عن هذه «الصورة» إنها هي قوة دلالة الشيء على المصدر الإلهي، أليســـت «الصورة» تعمل على تنسيق الأجزاء وتوحيدها في كيان واحد؟ ثم أليس معنى ذلك هو أن «الوحدة» التي تجمع الكثرة برباط يوحدها هي سرّ جمال الشيء، وماذا تكون الوحدة في أعلى مراتبها إلا «الواحد» الذي انبثقت منه شتى الكائنات؟ وإذن فإدراك الوحدة في الشيء هو ضرب من الصعود إلى الحقيقة الإلهية الأولى.

الجمال غير المرئي والمسموع

وأترك مستوى المرئي والمسموع إلى المستوى الذي لا يتوقف فيه جمال الشيء على بصر أو على سمع، وهناك تدرك الروح منا جمال الشيء بغير استخدامها للحواس، إذ يكفيها أن تجد شبها بينها وبين ما ترى، ولكن متى يكون هذا الشبه قائمًا؟ إنه يكون قائمًا حين يخلو الشيء من كل إضافة لا تجانس ماهيته وطبيعته، وعندئذ تواجه الروح الخالصة ماهية «خالصة»، على أن روح الإنسان الرائي قد لا تكون خالصة، وعندئذ لا تكون روحا جميلة، وبالتالي لا يتـــاح لها أن ترى جمالا، وذلك حين

تشوبها العواطف الجموح، فتكون كأنها الجسم قد تلطخ بالطين، فلا مندوحة لصاحبها - إذا أراد تخليصها وتنقيتها - عن أن يزيل عنها أوشابها، ووسيلة هذا التطهر الروحي هي - كما قال أفلاطون في محاورة فيدون - انتهاج السلوك الفاضل، فالسلوك الفاضل هو بمنزلة تطهير الروح من أدرانها، وحينئذ تصبح صورة خالصة، أو تصبح معنى خالصا، قوامه روحاني خالص ولا أثر للجسد المادي فيه، وبالروح الجميلة في صفائها ندرك الجمال في الأشياء الجميلة.

الجمال لا صلة له بالحساب والأبعاد

كلا، ليس الجمال صفة حسابية تقاس أبعادها لتكشف لنا ما في الشيء من تناسب بين أجزائه، إنما هو في مقدار دلالة الأشياء على روح خالقها، أو قل هو في قوة التعبير الذي عبَّر به العقل الكبير عن نفسه تعبيرًا محسوسًا تراه العين أو تسمعه الأذن، فصور الجمال المختلفة ضروب مختلفة اختارها الروح الكلي حين أراد أن يطبع ماهيته على المادة فيصنع منها هذا الشيء الجميل أو ذاك، فصاحب الروح الصافية والنفس الحسّاسة إذا ما شهد شيئًا وتأمله، فوجد في طيّه «معنى» يربط له الصلة بينه وبين الله، أو قل بينه وبين سائر الكون، فهو عندئذ إنما يشهد جمالا، لأنه يشهد شبها بين الشيء المحسوس من جهة، والأفكار العقلية من جهة أخرى.

الجمال مردّه آخر الأمر إلى الروح لا إلى المادة

إن الأشياء الجميلة في هذه الدنيا ما كانت لتكون كذلك عند المشاهد المتأمل لولا أن كل شيء منها يتدرج تحت نموذج في عالم الروح، فكائنات الأرض «نسخات» من كائنات السماء،

وإدراك الجمال فيها معناه إدراك ما قد اندس في ثناياها من هذه الكائنات السماوية، فبالرغم من أن العين هي التي ترى الشـــيء الجميل، إلا أنها تراه لكي تترك العقل بعدئذ يجاوز السطح المرئي إلى ما وراءه من معنى كامن، وبهذا يكون الجمال مرده إلى الروح لا إلى المادة، إلى العقل لا إلى الحواس، إلى التأمل لا إلى المشـــاهدة بالبصر، ولهذا لم يكن الجمال أمرًا مرهونًا بمزاج الفرد الواحد المشاهد، بحيث يجوز أن يختلف الأفراد في تمييز الجميل من القبيح، بل هو أمر عام يدركه كل ذي بصيرة على حد سواء، نعم إن الفرد الواحد يقدّر الشيء حين يراه «قريبًا» إلى نفسه – أي شبيها بها – ولكنه لم يكن هو الذي خلـــع عليه الجمال بميوله الشـــخصية ونزواته، بل الذي خلع عليه جماله هو الذي خلقه وصاغه ليكون أداة تعبّر عن حقيقته، وما على الإنسان الفرد إلا أن «يدرك» ما هناك، لا أن يوجده من عدم، فكأنما الإنسان الفرد المشاهد للشيء الجميل يجد من ذلك الشيء حلقة تربط بينه وبين الله، وذلك حين يرى صورة الله مطبوعة على الشيء، ثم يرى الشبه بينها وبين صورة نفســـه، لأن أنفس الناس إنما انبثقت من النفس الكلية، وعلى غرارها جاءت.

ليس الفنان مَنْ يحاكي الطبيعة

وننتقل من هذه المبادئ الفلسفية العامة المجردة، إلى الفنان الذي ينتج لنا اللوحة الجميلة أو القصيدة من الشعر أو غيرهما من ألوان الفنون، فبأي مقيـــاس نقيس قيمة فنه؟ إننا نقيس ذلك بمقدار ما قد وفق في تجسيد «الحق» في عمله الفني، إن الفنان العظيم لا يحاكي الطبيعة أبـــدا، بل يخلق بخياله

خلقًا جديدًا يبث فيه «الحق»، فلئن كانت المحاكاة تنقل ما صادفه الفنان في حياته، فالخيال يخلق للفنان ما لم يره في حياته قط. إن الفنان العظيم لينظر بعين بصيرته إلى النماذج العقلية التي كان الله قد طبع صورتها على الأشياء المحسوسة، ينظر إليها ليستلهمها مخلوقا جديدا يخلقه هو في فنه بأن يطبع صور تلك النماذج العقلية على مادته، حتى لا يكون فرق جوهري بين خلق الله وخلق الفنان من حيث طبع المادة بصورة معينة، فتتمخض عن كائن جميل. إن الفن خلق بأدق معنى لهذه الكلمة، بل بأسمى معنى لها وأدومها بقاء على الزمن. فهنالك من القيم الروحية ما ليس ينكشف سره وجوهره إلا عن طريق الفن، وذلك لأن الفنان يتمتع في خلقه بحرية لا تتوافر لسواه من أفراد الناس حين ينشطون في مناشط حياتهم اليومية أو حياتهم المهنية، لما يضبط هذه الحياة أو تلك من قيود وحدود لا يتقيد بها الفنان وهو يقيم بناءه الفني.

خلاصة الرأي عند أفلوطين

خلاصة الرأي عند أفلوطين – نسوقها لتتضح في ذهن القارئ قبل أن ننتقل إلى مرحلة التطبيق – هي أن الشيء الجميل جميل لما يكون فيه من روح ومعنى يجعلانه وسيطا يصل الإنسان المتأمل بالله، لأن الجانب الروحاني المعنوي في الشيء الجميل شبيه بالروح الإلهي من جهة، وبالروح الإنساني من جهة أخرى، ولذلك كانت النشوة عند الاستغراق في الشيء الجميل قريبة من نشوة الحب التي تدمج نفس المحب في نفس حبيبته، فهل رأيت محبا صادقا يلتمس في حبيبته جانبًا ظاهرًا كالشكل واللون والقوام، أما تراه دائمًا يلتمس فيها روحًا خافيًا

عن الأعين، روحًا لا لون له ولا شكل ولا قوام؟ وحتى إن أعجب العاشق بما في معشوقته من خصائص بدنية كتناسق أجزاء جسدها، فهو في الحقيقة يعجب بهذه الخصائص لما هو مستتر وراءها من «صورة» تدرك بالعقل ولا تدرك بالحواس.

ما الفرق بين قطعة الحجر قبل أن يمسّها إزميل الفنان وبعد أن يمسّها؟ بديهي أن الحجر لا يستمد جماله بعد نحته من كونه حجرا، وإلا لتساوى التمثال المنحوت في قيمته الجمالية مع أي حجر آخر في مثل حجمه ووزنه، بل يستمدها من الصفة التي أضافها الفنان إليه، وهي صفة لم تكن في قطعة الحجر بادئ ذي بدء، بل كانت في نفس الفنان – لا من حيث هو كائن ذو عينين ويدين – بل من حيث هو كائن ذو خيال، ففي خيال الفنان كانت تكمن الصورة الفنية التي سينقلها بإزميله إلى قطعة الحجر، وإذن فقطعة الحجر بعد نحتها تمثالا إنما استحدث جمالها من الروح – أي من الخيال – لا من أي ظاهرة مادية في الحجر أو في غيره من أشياء.

إن الجمال – في الفن وفي الطبيعة على السواء – ليستقي قيمته كلها من كونه وسيلة تبرز الروح الإلهي في جوهرها وصميمها، فترى هذا الروح مشعًا خلال القطعة الفنية أو خلال المنظر الطبيعي، مشعًا من التمثال أو من الصورة أو من مقطوعة الشعر أو الموسيقى، ولو كان الأمر أمر تناسب في الأجزاء الظاهرة من الجسد أو من المادة المستخدمة في البناء الفني، لكان الوجه الجميل جميلا وهو حي كما هو جميل وهو ميت على السواء، لكن لا، إن العبرة كلها هي بما وراء السطح الظاهر من روح ومعنى.

تمثال نفرتيتي، مثل للذي أراده أفلوطين من الجمال

وننتقل الآن إلى أمثلة تطبيقية لهذه الفلسفة الجمالية التي عرضناها، أول مثَل أسوقه هو تمثال أجمع رجال الفن على تقديره، ألا وهو تمثال نفرتيتي المعروف، فأين سر جماله؟ أهو في كونه كتلة من الحجر الجيري، أم هو في المعانى الكامنة وراء ملامحه؟ ألا ترى سر جماله هو في طائفة كبيرة من المعاني والقيم تتزاحم عليك وأنت تتأمله، منها هذه الأنفة التي تترفع عن ظواهر الخلاعة والاستهتار الرخيص، ولكنها أنفة تجيء في هدوء، صادرة عن نفس مرسلة على سجيتها، فلا تكلُّف فيها ولا تصنّع، إن في الوجه قوة روح ومضاء عزيمة وإرادة، لعلهما نابعان من وضوح ملامحه ومن بروز عظام الخدين والذقن، ولكنه وضوح تنبسط فيه الأسارير ولا تتجهّم، فالجبهة مشرقة والفم رقيق باسم في هدوء وفي وداعة، والعنق طويل يوحي إليك بالرشاقة المصاحبة لجلال العظمة الآمرة المسيطرة، فهل في وسعك أن تنظر إلى رأس نفرتيتي نظرة فيها ابتذال أو سخرية؟ هل في وسعك أن تنظر إلى هذا الرأس ولا يرتسم في خيالك الوجود الذكي اليقظ الواعي المرهف الحسّاس؟ هل في وسعك أن تنظر إليه ثم تشعر بالعبث والتفاهة والأغلال والفوضى؟ لا أظن ذلك، ولك ما سيطوف بذهنك وأنت تنظر إليه متأملاً هو صفات مما ننسبه للكائن الإلهي في سموّه وسمائه، ومما يتشوق الإنسان إلى محاكاته فيها، ولذلك هو الجمال الحق بالمعنى الذي أراده أفلوطين كما فهمناه وشرحناه.

«الكوميديا الإلهية» مثل آخر للجمال عند أفلوطين

ونسوق مثلا آخر من روائع الأدب العالمي: الكوميديا الإلهية

لدانتي Dante فأي شيء ندرك حين ندرك فيها جمالا؟ أهو مجرد الارتجال في أرجاء الجحيم وفي الأعراف ثم الفردوس؟ أم هو النفاذ خلال تفصيلات الرحلة إلى ما يكمن وراءها من روح ومعنى؟ إن رحلة دانتي في قصيدته الكبرى هذه تبدأ بأن يجد نفســه ضالا في غابة مظلمة لا يهتدي فيها إلى مسلك يخرجه منها إلى حيث الفضاء والنور، إلا شعاعا ضئيلا يتسلل إليه خلال ثغرة فيها، فيسرع على هداه لعله ينجو قبل أن يغرب، لكنه لا يلبث أن يجد وحوشــا ثلاثة تسد عليه الطريق: ذئبة وأسدًا وفهدًا، فيرتد إلى الظلام يتخبط فيه من جديد، إلى أن يصادف فيرجيل فيطلب منه الأخذ بيده إلى طريق النجاة، لكن فيرجيل يبين له أن طريق الخلاص طويل تكتنفه الصعاب، فلابد له أولا من اجتياز درجات الجحيم كلها قبل أن يصعد إلى الأعراف حيث يتطهر، وعندئذ فقط يستطيع الصعود إلى الله. لكن هداية فيرجيل تنتهي عند الأعراف، وسيتولى هدايته بعدئذ إلى الشهود الإلهي روح حبيبته بياترتش.

ذلك هو المخطط العام للرحلة، لكن المتأمل في تفصيلات القصيدة وفي طريقة بنائها، سرعان ما يجد نفسه قد سما إلى منزلة روحانية لعلها هي المنزلة التي أرادها الشاعر لنفسه وللناس، وفي هذا السمو إلى مرتبة الروح سر جمال الكوميديا الإلهية، فما الغابــة المظلمة التي وجد نفســه فيها إلا حياة الخطيئة والرذيلة والشر التي عاشــها الشاعر وهو بعد بين الأحياء على وجه الأرض، وما الضوء الذي تسلل إليه وأغراه بمحاولة الخلاص إلا قبس من الله، لكن أين المفر والوحوش الثلاثة تسد عليه الطريق؟ وهي رموز مأخوذة من سفر أرميا لترمز إلى الرذائل الأساسية الثلاث كما أوردها أرسطو، وهي

رذيلة الجشع حين تنحرف الغريزة، وهذه هي الذئبة، ورذيلة الضراوة والافتراس حين تنحرف شـــجاعة القلب عن حدّها المعقول، وهذا هو الأسد، ثم رذيلة الغش والخداع حين ينحرف الذكاء عن طريق الخير إلى حيث المكيـــدة والغدر، وهذا هو الفهد. فلما أن التقى فيرجيل به ليهديه، كان رمزا لما يتبقى للخلف أن يتمسك به من تراث السلف، فعلى هداية أسلافنا نستطيع أن نشـــق طريقنا إلى مســـتقبل مرجو مزدهر. كما يرمز كذلك فيرجيل إلى حكمة العقل، ولذلك فلن يهديه هذا الحكيم العاقل إلا إلى حد محدود، وهو الخروج من الجحيم إلى حيث الأعراف. وأما الطريق من الأعراف إلى الله فتلزم لها هداية من نوع آخر غير حكمة العقل، يلزم لها الحب، ويلزم لها القلب، ويلزم لها الإيمان، ولذلك فالهداية عندئذ متروكة لمن ترمز عند دانتي إلى الحب والقلب والإيمان، إذ هي متروكة لبياترتش بعد أن فرغ «العقـــل» (أي فيرجيل) من مهمته إلى آخر حدودها المستطاعة.

وماذا أقول لك في مرامي هذه القصيدة الكبرى، إلا أن تقرأها مشروحة لترى بنفسك كيف يكمن سر جمالها في الصعود بك وراء تفصيلاتها الظاهرة إلى حيث القيم الأخلاقية والروحية، إلى حيث الوجود الإلهي الخالص، وذلك هو مكمن الجمال في كل شيء جميل، على مذهب أفلوطين.

حقيقة الجمال ... ما هي؟ *

الجمال يبدأ شعورًا محسوسًا، ثم فكرة معقولة، ثم يتدرّج فوق ذلك درجات في سبيل الخير، في سبيل الكمال، في سبيل الله.

ما أيسر على الإنسان أن يقف أمام الشيء فيقول: الله، ما أجمله! يقول ذلك عن السماء لمعت أنجمها في الليلة الظلماء، ويقول عن البحر اصطخب فيه الماء أو سكن، وعن الشمس مشرقة وغاربة، وعن الجبل والزهر. ثم يقوله عن فاتنات النساء، وعن روائع الأدب وبدائع الفن، وعن ألوف الألوف من مخلوقات الله وعن مصنوعات الإنسان، نعم ما أيسر على الإنسان أن يقول عن هذه الأشياء كلها إنها «جميلة» تروعه بفتنتها.

حيرة المتسائل في الجمال

حتى إذا ما عنّ له – كما يعن للفلاسفة عادة – أن يسأل نفسه ماذا يكون في الشيء عندما يكون الشيء جميلا؟

* العدد ٦٧ – يونيو ١٩٦٤

فعندئذ تراه في حيرة لا يدري من حقيقة الأمر شيئًا، إلا أن يطيل الوقوف ويطيل التحليل. فما هو باليسير عليه ولا على الفلاسفة أنفسهم، أن يقع أو يقعوا على الصفة التي لابد من توافرها في هذه الألوف من مختلف الأشياء التي يقال إنها «جميلة»، إذ ما دمنا نطلق هذه الكلمة الواحدة لتصف هذه الأشياء كلها بالجمال، فلابد أن يقابل تلك الكلمة الواحدة جانب واحد مشترك يدخل في طبيعته كل ما هو جميل: السماء، والبحر، والشمس، والجبل، والزهر، والغادة الفاتنة، ولوحة المصور، وقصيدة الشاعر!! فماذا عسى أن يكون هذا الجانب الواحد المشترك بين أمثال هذه المختلفات؟

الجمال في محاورات أفلاطون

لعل أفلاطون Plato أن يكون في مقدمة الفلاسفة الذين طرحوا هذا السؤال على أنفسهم ليحاولوا عنه الجواب المحكم الدقيق. طرحه أفلاطون في مواضع كثيرة من محاوراته، لكنه اختص به محاورة بأكملها، هي محاورة «هبياس الكبير»: بدأ سائل بقوله إن الأشياء الجميلة إنما توصف بالجمال لشيء فيها، فما هو؟ ثم مضى الحوار على الطريقة الأفلاطونية المعروفة، فيجيب مجيب عن السؤال المطروح، لكن إجابته سرعان ما يُتبين فيها شيء من عدم الدقة، ويظل المتحاورون يدخلون على العبارة تعديلا في أثر تعديل حتى يستقيم الأمر ويتضح.

الأشياء جميلة، بسبب شيء مشترك مجسّم فيها

وكان أول ما لفت أنظار المتحاورين في هذه الحالة، هو

ضرورة أن تكون هنالــك حقيقة «واحدة» هي التي نراها متمثلة في هذه الأمثلة الكثيرة من الأشياء «الجميلة»، فمهما تعددت هذه الأشياء، فهي جميعا تشارك في فكرة واحدة، أو في صفة واحدة. كأفراد الأسرة ينتمون جميعًا – على اختلاف أفرادهم – إلى أم واحدة. فالفرس الجميلة، والقيثارة الجميلة، والإنسان الجميل (وهذه هي الأمثلة نفسها التي ســاقها أفلاطون في محاورته المذكورة) كلها – على بعد ما بينها من اختلاف – تنتمي إلى أسرة واحدة هي أسرة «الجمال»، فهل يكون ذلك إلا أن تكون هذه الأشياء كلها مجسّدة لفكرة واحدة وإن اختلفت المادة المجسّدة في كل حالة؟

الأشياء تتفاوت جمالا، بنسبة ما فيها من عامل الجمال المشترك. ولكن هل يكون معنى ذلك أن هذه الأشياء الجميلة كلها على درجة سواء من الجمال ما دامت كلها تجسّد فكرة بعينها؟ كلا، فنظرة سريعة تكفي للدلالة على أن الجمال فيها درجات تتفاوت بتفاوتها في قسطها من الحقيقة التي تجسّدها. فما من شــك في أن الفتاة الجميلة والفرس الجميلة لا تقاس إليهما القيثارة والإناء في جمالهما. وها هنا يستشهد سقراط Socrates (في المحاورة) برأي ينسب إلى هرقليطس Heraclitus، وهو أن أجمل القردة قبيح إذا قورن بالإنسان.

فيستطرد هبياس Hippias قائلاً: وكذلك أجمل الأواني قبيح إذا قورن بفتاة جميلة. ثم هكذا يقال في أجمل الفتيات إذا قورنت بالإلاهات.

جمال الشيء لا يَرِد إلى نفاسة المادة التي صنع منها

ترى ما هو ذلك الشيء الذي تسهم فيه الأشياء الجميلة بأنصبة متفاوتة؟

أيكون مردُّ الأمر إلى نفاسة المادة التي هي قوام الشيء الجميل؟ وعندئذ يكون ما صنع من ذهب «أجمل» مما صنع من نحاس أو من خشب أو من حجر؟ كلا! فنظرة سريعة أخرى تبين أن حجر التمثال قد يكون أجمل من أي شيء آخر صنع من الذهب، وها هو ذا فدياس يصنع تمثالاً رائعًا لأثينيٍّ، فيقد العينين من الحجر، وكان في مستطاعه أن يصوغهما عاجا، فهل يقال: إنه لو صاغهما من العاج لكانتا أجمل منهما وهما من الحجر؟

أيكون الجمال ملاءمة الشيء لما أريد منه أداؤه؟

لا، إن نفاسة المادة لا شـــأن لها بجمال الشيء المصنوع منها، وإذن فننتقل إلى فرض آخر، أفيكون مرجع الجمال إلى ملاءمة المادة لما أريد منها أن تؤديه؟

وبهذا تكون كل مادة جميلة إذا ما وضعت في موضعها الصحيح، فالذهب جميل في موضعه الملائم، كما أن الحجر جميل في موضعه الملائم، وهكذا... إنه لو كان الأمر كذلك وكفى، لكان جمال الشيء ليس نابعا من طبيعته، بل كان جماله مرهونا بما ليس منه، كما نكسو الرجل الدميم بثياب جميلة، ثم نقول ها هو ذا قد أصبح رجلاً جميلاً، مادام محوطا بمحيط جميل! إن إجابتنا عن حقيقة الجمال لا تكمل إلا إذا كان الجميل جميـــلاً مخبرا ومظهرا في آن معًا.

ثم أيكون جمال الشيء بسبب ما فيه اكتمال نفعه؟

لكننا نعود إلى فكرة ملاءمة الشـــيء للعمل الذي أريد له أن يؤديه، فنقف وقفة قصيرة حيالها، لنســـأل: أيكون جمال الشـــيء كائنًا في نفعه، وعندئذ يكون الجميل هو النافع والنافع هو الجميل؟ ألا إنها لفكرة تستحق النظر، لأن الأمثلة على صوابها كثيرة... فالعين الجميلة لا تكون عمياء، أي أنه إذا ما عجزت العين عن أداء ما جاءت لتؤديه استحال عليها في الوقت نفسه أن توصف بالجمال. وكذلك قل إن الجسم الجميل هو الجسم الخفيف الحركة القوي القادر. وكذلك قل أيضًا في عالم الحيوان: إذ ماذا يكون الحصان الجميل إلا أن يكون هو الحصان الذي توافرت فيه الصفات المطلوبة من ســـرعة وقوة. وقل هذا نفسه أيضًا في الأشـــياء بعد أن قلناه عن الإنســـان والحيوان: فالعربات والسفن وآلات العزف وغيرها لا توصف بالجمال إلا لحسن أدائها لوظائفها. بل قل هذا نفسه عن النظم وطرائق العيش، كالنظم السياسية ونظم التعليم وأوضاع الحياة العملية من تجارة وصناعة وزراعة وغيرها، تجد كل شـــيء «جميلا» إذا هو أدى إلى الغاية منه خير أداء. ولو صح هذا كله لصح أن نقول إن جمال الشيء هو نفعه وملاءمته لوظيفته، فالقدرة جمال والعجز قبح، والمعرفة جمال والجهل قبح، والقوة جمال والضعف قبح، والصحة جمال والمرض قبح.

مجرد الأداء لا يكفي، لأنه وسيلة وغاية

لكن المتحاورين في محاورات أفلاطون سرعان ما ينتبهون

إلى أن الأداء مجرد الأداء لا يكفي، إذ قد يؤدى الشيء سوءا وشرا، أفنقول عندئذ إنه جميل؟ كلا، فلابد أن يضاف شرط مهم، وهو أن يكون الشيء قادرًا على أداء ما هو خير لكي يستحق أن يوصف بالجمال. غير أننا ها هنا بإزاء طرفين، هما: الشيء الذي هو أداة، ثم الفعل الذي يؤدى، أي أننا بإزاء علة ومعلول، فهل نطلق كلمة الجمال على الطرفين معا وفي وقت واحد؟ إننا لو فعلنا لوقعنا في خلط فكري يدمج جانبين مختلفين في شـــيء واحد، وإذن فلابد أن نُبقي من الطرفين على أحدهما دون الآخر، ولا مندوحة لنا أن نبقى على الغاية لا على وسيلتها، والغاية هي – كما قلنا – الخير المرتجى لبلوغه عن طريق تلك الوسيلة، وإذن فالخير في ذاته هو نفسه الجمال.

ثم ما بال الأحاسيس، ومتعتها بالشيء الجميل؟

على أن هذه النتيجة قد بـــدت للمتحاورين كأنما هي تتجاهل عنصرًا مهمًا في الأشـــياء «الجميلة» وهو المتعة الحسية التي يســـتمتع بها مَن يرى الجميل أو يسمعه أو يلمسه أو يتصل به بأي حاسة أخرى غير البصر والسمع واللمس؟ فما من شك في أن الْتذاذ حاسة معينة في كل حالة من حالات الجمال هو جانب من الموقف لا يجوز تجاهله وإهماله عندما نبحث عن طبيعة الجمال، وإلا فهل يجوز أن أتجاهل استمتاع الأذن بـ«الصوت» في الموسيقى، والعين بـ«اللون» في التصوير؟ هل يجوز أن أغض النظر عن متعة «الحواس» بالتمثال الجميل وبالشعر المنظوم وبالقصص يُروى فيفتن؟... أقـــول إن المتحاورين في حقيقة الجمال

كان لابد لهم أن يتنبهوا إلى هذه المتعة الحسية فيفسروها على ضوء النتيجة التي انتهوا إليها، وهي أن الجمال هو نفسه الخير.

فكان لابد لهم بادئ ذي بدء أن يفرقوا بين لذاذات الحواس المختلفة، لأن لذة الطعام والشراب والجنس لا تجعل من هذه الأشياء أشياء «جميلة»، ولأن الحاستين الوحيدتين اللتين لا تتعارض اللذة فيهما مع الجمال، هما حاستا البصر والسمع، فبالبصر يشهد المناظر الجميلة في الطبيعة وفي الفن على السواء كذلك.

الجمال مزاوجة بين المتعة والفائدة

ولكن هل يكون المرئي جميلاً لأنه مرئي بالعين، والمسموع جميلاً لأنه مسموع بالأذن؟ إننا لو أجبنا بالإيجاب لكنا بمنزلة من غض النظر عن أهم مشكلة في الموضوع كله، ألا وهي: ما هو الجانب «المشترك» بين المرئي والمسموع، الذي جعلهما معا يندرجان في مجموعة واحدة يطلق عليها اسم واحد، هو اسم «الجمال»؟ إنه لا مفر من الاعتراف بأن مصدر الجمال «المشترك» بين البصر والسمع، لابد أن يكون شيئًا غير البصر والسمع، شيئًا وراءهما يتخذ من البصر وسيلة كما يتخذ من السمع وسيلة، وذلك الشيء لا يكون إلا «الخير». أو إن شئت كلمة أدنى إلى أفهامنا اليوم فقل هو «النفع» أو «الصلاحية» أو الزيادة من لياقة الإنسان للقيام بوظائفه الحيوية بحيث يصبح إنسانًا أكمل.

وبهذا يتحدد معنى الجمال بالمزاوجة بين المتعة والفائدة، فلا الذي يُمتع بغير فائدة ذو جمال، ولا الذي يفيد بغير

متعة بذي جمال، بل لابد من اجتماع الجانبين معا، على أن يُفهم من «الفائدة» معنى «الخير» بكل ما تدل عليه هذه الكلمة من سمو وكمال.

كيف تستخدم الفكرة الأفلاطونية في تقويم مظاهر الجمال؟

هذا هو رأي شيخ الفلاسفة – أفلاطون – في حقيقة الجمال، كما ورد في محاورته «هبياس الكبير»، وإني لأوثر ألا أقف بك عند حد الفكرة وسردها فذلك إن أفاد من الناحية العقلية الصرف، فجدواه قليلة من ناحية الذوق الفني وغرسه وتدريبه، فكيف تستخدم هذه الفكرة الأفلاطونية في تقويمك لمظاهر الجمال على اختلافها؟

كيف تصنع وأنت إزاء شيء جميل، يُرَى؟

إنك – في ما أرى – لتحسن صنعا، وأنت إزاء شيء جميل – في الطبيعة أو في الفنون – إذا أنت ارتفعت في موقفك عندئذ درجة في إثر درجة، فتبدأ أول الأمر بإمتاع الحاسّة المعنيّة بالجانب الحسي الظاهر من ذلك الشيء الجميل، فإن كان منظرًا – في الطبيعة أو في الفن – فاملأ بصرك بادئ ذي بدء بأطياف اللون كما تقع على حاسة البصر، ولا تتعجل هذه الخطوة لأنها أساسية ومهمة، حاول أن تمعن النظر في شتى درجات اللون، وستجدها تعد في المنظر الواحد بالمئات ولا أقول بالعشرات أو بالآحاد، ثم حاول أن تدرك ما بين تلك الدرجات اللونية من تشابك وامتزاج، حتى إذا ما أمتعت حاسة البصر بما أنت حياله من بناء لوني، أخذت بعد ذلك تنظر – بعين العقل هذه المرة لا بعين الجسد – تنظر إلى ما قد يؤدي إليه هذا المنظر

الذي أمامك من فكــرة وراءه، فأنت عندئذ لم تعد تنظر إلى الجزئية الواحدة التي أمامك على أنها غاية في ذاتها، تقف عندها ولا تنفذ خلالها، بل تنظر إليها على أنها أحد الأمثلة الكثيرة التي جاءت لتجسّد فكرة بعينها، فليست هي بذات قيمة جمالية إلا إذا أوصلتني بواسطة التأمل العقلي إلى مســتوى أعلى من مستواها، أي إلى المستوى المعقول الذي هو أعلى درجة من مستواها المحسوس. ولو استطعت هذا الصعود في مدارج عن طريقها، ازددت لها تقديرا بقدر ما تمكنني من أن أجاوزها وألا أقف عندها مكتفيا بها.

وإلى هنا تكون قد نظرت إلى المنظر على بعدين: البعد الحسي، والبعد العقلي.

ثم ماذا؟

ثم تحاول بعد ذلك أن تنظر إلى الفكرة العقلية التي وصلت إليها، لا على أنها نهاية الطريق، بل على أنها بدورها مرحلة وسطى، أتخطاها إلى ما هو أعم منها في مدارج الأفكار، ثم إلى ما هو أعم، وهكذا دواليك حتى تبلغ القمة العليا في الصعود، وما تلك القمة العليا – عند أفلاطون – إلا الخير، لأنه إذا كان العالم كله مستهدفا في سيره هدفا، فإنه إنما يستهدف ما فيه كماله بعد نقص، وهذا الكمال المنشود هو الخير في لغة أفلاطون.

وتستطيع أن تقول عنه إنه هو الله إذا أردت لغة أخرى أقرب إلى الفهم.

فتأمّل الجمال الذي يبدأ – كما رأيت – من مشهد مرئي بالعين، ينتهي بالمتأمل إلى حالة من الشهود الصوفي، الذي

شأنه أن يرفع الإنسان إلى أعلى درجات الكمال.

كيف تصنع وأنت بإزاء شيء جميل يُسمع؟

وأضرب لك مثلا تطبيقيًا آخر بشيء «مسموع» بعد أن ضربت لك مثلا بشيء «مرئي». فافرض أن الشيء الجميل الذي أنت بإزائه هو قصيدة من الشعر – ولتكن قصيدة أبي العلاء:

«غير مُجد في ملتي واعتقادي،
نوح باك ولا ترنم شاد»

إلخ – كيف أتذوقها مستعينًا بالرأي الأفلاطوني الذي بسطته لك عن حقيقة الجمال؟

تبدأ بالمركَّب الصوتي الذي تتلقاه الأذن من تلاوة القصيدة بصوت مسموع، ومرة أخرى أوصيك ألا تتعجل هذه المرحلة من مراحل الطريق، لأنها أساسية ومهمة. فأنصت إلى كل نبرة صوتية تأتيك من كل حرف منطوق، حتى تملأ سمعك بالنبأ الصوتي كله كيف تتشابك نبراته على تأليف مركب موسيقي واحد.

حتى إذا ما فرغت من هذه المرحلة الحسية كنت بمنزلة من جاوز عتبة الدار، لا ليقف عندها، بل ليوغل صاعدا في طبقاتها العليا. فها هنا تصعد من مستوى «المحسوس» إلى مستوى «المعقول»، أعني أن تحاول إدراك الفكرة التي جاءت هذه القصيدة لتجسّدها، فكأنما هذه القصيدة أداة من أدوات كثيرة غيرها، مهمتها أن توصلنا إلى إدراك فكرة بعينها.

وأحسب أن الفكرة التي نصل إليها وراء السطح الصوتي في هذه القصيدة، في حياديــة الحقيقة الكونية الكبرى

حيال عواطف الإنسان على اختلافها، فبكاء الباكي وترنيم الشـــادي كلاهما عند الحقيقة الكونية – وإن شئت فقل عند العلم الطبيعي – موجات من الصوت تقاس أطوالها وترسم مساراتها وتحسب سرعاتها ... وهكذا. وأما أن يكون بعضها مبطنا بحزن وبعضها الآخر مبطّنا بسرور، فذلك شيء يَرِد في حياة الإنسان الخاصة، ولا يرد في الحقيقة الكونية الموضوعية الخارجية التي في خضمها تنطمس معالم الأفراد. وإن القصة لتؤكد هذه الفكرة في صور متلاحقة، فصوت النعيِّ وصوت البشير كلاهما «صوت» لا أكثر ولا أقل، وهديل الحمامة علـــى غصنها «صوت» كذلك، ربما سمعته أنت فخلعت عليه من عندك بطانة عاطفية فتقول إنه بكاء أو إنه غناء، وأما عنـــد الحقيقة الكونية فلا هو هذا ولا ذاك، ولكنه «صوت» وكفى، والصوت من ظواهر الطبيعة التي يضبط العلم قوانينها.

بعد مستوى الحس، ومســـتوى الفكر، نصعد إلى آخر الشوط: الكمال ...

وصلنا إذن إلى مستوى «فكري» بعد المستوى «الحسي» في قراءتنا لقصيدة أبي العلاء.

ثم ماذا؟

ثم نمضي في الطريق نفســـها، فلا نترك الفكرة التي بلغناها متوحدة معزولة كأنما هـــي صخرة في فلاة، بل ننظر فـــي صلاتها بغيرها مـــن الأفـــكار، صاعدين من تخصيص إلى تعميم، حتى نبلغ آخر الشوط، وهو دائمًا – عند أفلاطون – حالة الكمال التي يسعى إليها الكون بكل ما فيه

من متناقضات ظاهرة ومن جزئيات ماضية عابرة.

إننا بهذا الصعود من المستوى الحسي أولا، إلى المستوى العقلي ثانيا، ثم إلى المستوى الخلقي ثالثا، نكون قد اعتصرنا كل ما نستطيع أن نعتصره من جمال في الشيء الجليل الذي ننظر إليه نظرة متفوقة عميقة، نهتدي فيها بالفكرة الأفلاطونية عن حقيقة الجمال.

وإني لأعلم أنني بمحاولة التطبيق ربما أكون قد بعدت قليلا أو كثيرًا عن الفلسفة الأفلاطونية بمعناها الذي يعرفه الدارسون في قاعات الجامعات، لكن شفيعي في ذلك هو أن أزيد من القدرة على «تذوق» الجمال عند القارئ، إلى جانب الزيادة من حصيلته «العلمية» المجردة.

وموعدنا مقالات أخرى، نبسط فيها مذاهب أخرى في حقيقة الجمال.

علِّموهم تذوق الفن *

كان أفلاطون في تصوره للدولة المثلى، قد حذف الفن من مقومات الدولة كما تصورهـــا، وأظنه قد قصر مفهوم «الفن» في سياق حديثه، على الشعر والتصوير، وكان مبرر الحذف عنده، هو أن الشاعر أو المصور، إنما يقدم لنا تصويرًا لشيء ما، وإذا كان ذلك كذلك، فإن الشيء نفسه أقرب إلى الصدق من صورته المرسومة له في كلمات الشاعر أو في خطوط المصور وألوانه، فما حاجتنا – إذن – إلى ذلك التصوير مادام الشيء المصور قائمًا بين أيدينا وأمام أبصارنا؟ أيهما أولى بالنظر: شجرة الورد في بستانها، أم تصوير لتلك الشجرة بقلم الشاعر أو بريشة الرسام؟

على أن أفلاطون لم يكن ليرضى للإنسان أن يلتمس المعرفة الصحيحة في الأشياء نفســـها، بل أراد له – إذا أراد معرفة صحيحة بشـــيء ما – أن يجاوز ذلك الشـــيء المحسوس إلى فكرته المجردة، كان يجاوز شجرة الورد المحسوسة، إلى تعريفها العقلي، وإنه لتعريف يجاوز بدوره عقول أفراد الناس، لأنه إذا

* العدد ٢٥٦ – مارس ١٩٨٠

فني هؤلاء الناس جميعًا، بقي التعريف العقلي لشجرة الورد، أو قل بقيت فكرتها، أو بقي نموذجها في عالم المعقولات، بحيث يخلقها الخالق مرة أخرى إذا شاء، كما خلقها أول مرة.

ومعنى هذا الذي قلناه، هو أن تصوير الشيء المعين في دنيا الفن، يبعد بنا عن الحق خطوتين، فهو - أولاً - أقل صدقًا من الشيء نفسه، ثم هذا الشيء نفسه - ثانيًا - أقل صدقًا من النموذج العقلي الذي قد خلق على غراره، وعلى هذا الأساس أوصى أفلاطون بألا يكون في الدولة المثلى التي تنشد العلم الصحيح بالكائنات، شاعر أو مصور.

لكنه برغم موقفه هذا الرافض للفـــن، أصر على أن تكون الموسيقى جزءًا أساســيًا ضروريًا من التعليم، منذ الطفولة الباكرة، لماذا؟ لأن دوام الاســتماع إلى الموسيقى من شأنه أن يترك في نفس المستمع خصائص الموسيقى، التي من أهمها ذلك التناسب المحكم بين الأصوات، الذي لولاه لتحولت أنغامها إلى خليط صوتي تنفر منه الآذان.

وهنا نستطيع اليوم أن ندرك الخطأ الجسيم الذي وقع فيه الفيلسوف عندما حذف الشعر والتصوير من دولته المثلى، لظنه بأن هذين الفنين إنما يصوران الأشياء كما هي، فالطائر طائر، والشجرة شجرة، وهلم جرا، لكن ماذا كان أفلاطون ليقول، لو أنه عاش بيننا اليوم، حيث الشعر إيحاء والتصوير تجريد؟ ألم يكن ليرى أن ما يبقى منهما في المتلقي نفسه، هو نفسه الذي يبقى من الموسيقى؟ أعني: إدراك ما بين الأجزاء من تناسب محكم، ومن وحدة تضم تلك الأجـــزاء في كيان موحد، لولاه لأصبحت الأجزاء أشتاتًا بغير معنى؟

وأخلص من هذا إلى النتيجة التي أريد عرضها، وهي ضرورة

أن نُدخل في تعليمنا لأبنائنا مقررات أساسية تفي بالتذوق الفني، على تعدد أنواع الفن واختلافها... إنني أرى العلاقة وثيقة بين «الهرجلة» التي تشيع في حياتنا - وأقصد حياة العربي في أي قطر من أقطار الوطن الكبير - أقول إني أرى العلاقة وثيقة بين الفوضى التي تفتت قوانا وتفكك أوصالنا، وبين حرماننا من نشأة يكون التذوق الفني مقومًا من أهم مقوماتها، إذ يكاد يستحيل - في ظني - أن ينشأ ناشئ على إدراك ما في القطعة الفنية - كائنًا ما كان منها - من تعاون بين أجزائها يوحدها ويحفظ النسب الصحيحة بينها، ثم يجنح بعد ذلك إلى الفوضى، فما الفوضى إلا امتناع الكيان الموحد، واضطراب النسب بين الأجزاء.

ثم أضيف ثمرة أخرى، نجنيها من أبنائنا إذا ما أكسبوا القدرة على تذوق الفنون، وهي ثمرة أشرت إليها وألححت عليها في مناسبات كثيرة سابقة، وأعني بها الرابطة التي تربط العرب المعاصرين بالعرب الأسبقين، وهي رابطة في صميم الصميم من إحياء المجد العربي بإحياء تراثه، فليس إحياء التراث هو أن نقيم له هيكلاً ثم نجلس في ظله لنستريح، بل هو أن تشرب روح ذلك التراث تشربًا يسري به في الشرايين، كيف؟ بأن «يتذوق» الأبناء فنون الآباء، فقارئ البحتري - مثلاً - إذا قرأه قراءة المتذوق، بمعنى أن يدخل في جلد الشاعر، ليرى بعينيه ويسمع بأذنيه، كان وكأنه البحتري في رؤيته للعالم وللناس وللأحداث من حوله، ومثل هذا الدمج الذي تحققه لنا لحظات التذوق الفني لتراث أسلافنا، هو في مقدمة العوامل الكفيلة للمعاصرين أن يجيئوا استمرارًا للأقدمين في الروح والجوهر، وإن اختلفت بينهما بالضرورة تفصيلات العيش.

علّموا أبناءنا كيف يتذوقون الفن بمختلف أشكاله، تعلموهم حب النظام، وجدية العمل، وتنسـيق الوسائل مع الأهداف، وتنشئوهم تنشئة التهذيب والإحساس بالكرامة، ثم تعلموهم فوق هذا وذاك أي الطرق يسلكون ليستلهموا ماضيهم المجيد من أجل حاضر أمجد.

الفكرة الأدبية *

قد لا يصعب على القارئ أن يتصور المعنى المقصود إذا ما كان الحديث عن «الفكرة العلمية»، أما أن يدور حديثنا عن الفكرة الأدبية، فالأمر عندئذ يحتاج إلى شيء من التحديد والتوضيح، فكلنا يعرف بعض الخصائص التي تميز الأفكار العلمية، على اختلاف صنوف العلم. فمن ذلك – مثلاً – أن الفكرة العلمية لابد أن تكون قابلة للتحقق من صدقها، وذلك بإخضاعها لمبادئ المنطق وقواعده في استدلال النتائج الصحيحة من الشواهد المتاحة، وغير ذلك من الخصائص التي لا مجال لذكرها في هذا المقام.

وأما الفكرة «الأدبية» فأصعب تحديدًا وأعسر منالاً، ومع ذلك فالأفكار الأدبية هي «الترمومتر» الذي نقيس به غزارة الحياة الثقافية في جماعة معينة من الناس، وإن كاتب هذه السطور ليتهم حياة الثقافة في الأمة العربية اليوم بضحالة

* العدد ٢٦٢ - سبتمبر ١٩٨٠

مخيفة، وهي ضحالة أدت إلى كثير جدًا مما نحن فيه من ضعف إدراك وسهولة انقياد، فإذا طلب من صاحب هذا الاتهام أن يقيم البرهان على صدق دعواه، لم يكن له من سبيل إلى ذلك سوى البحث في ما يكتبه الكاتبون العرب، عما يسمى بالأفكار الأدبية، حتى إذا لم يجدها، أو وجدها هزيلة نحيلة، كان له في هذا الضعف برهانه المطلوب.

وعند هذا الموضع من سياق الحديث لا بد من توضيح الفكرة الأدبية ما هي؟ فنقول:

أليس الأدب في عمومه يتخذ من «الإنسان» في فعله وانفعاله موضوعًا له؟ ماذا يكون الشعر وماذا تكون القصة أو المسرحية، إلا أن تكون عرضًا للإنسان فاعلاً ومنفعلاً؟ وحتى إذا التفت الأديب إلى جوانب الطبيعة فهو إنما «يؤنس»، تلك الجوانب حتى لكأنها في وجدانه بشر من البشر، يفعل وينفعل، ويفرح ويحزن. لكن الأديب وهو يرسم النسـيج السلوكي بكل ما يكمن وراءه من حياة الوجدان، فهو إنما يقيم بناءه على «فكرة» يضمرها، وقلَّ أن يفصح عنها، وبعدئذ تكون المهمة الأولى للناقد الأدبي هي أن يستخرج ما أضمره الأديب من «فكر» في جوف عبارته التي أجراها شعرا أو قصة أو مسرحية، فإذا غزرت الحياة الثقافية غزرت معها تلك الأفكار السارية في مبدعات الأدب والفن، وأما إذا ضحلت تلك الحياة، جاء النقاد وألقوا بشباكهم في الماء، فخرجت إليهم خالية أو كالخالية.

ما هي الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها، وحملها الإنسان؟ إنها هي حرية اختيار الأهداف، ثم حرية اختيار الوسائل التي يراها الإنسان محققة لأهدافه، فلقد رضيت ظواهر الطبيعة أن تسير

وفق قوانين مطردة معصومة من الخطأ، لكنها في الوقت نفسه أحلت نفسها من الحياة الخلقية وما تستتبعه من تبعة الفعل. وأما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي تركت له حرية الاختيار، وعليه تقع تبعة اختياره، إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر، فإذا تصدى الأديب لهذا الإنسان يصوره شعرًا أو نثرًا، فإنما يصوره كائنًا يختار، ويفاضل بين الأهداف وطرائق السلوك، وبهذه المفاضلة والاختيار تتجلى «القيم» التي يسير بمقتضاها، وتلك هي «الأفكار» الدفيئة التي تظل كوامن في النص الأدبي إلى أن يستخرجها ناقد ويعلنها، وأما إذا ضحلت الحياة الثقافية عند قوم، فقلَّ أن يجد الناقد ما يستخرجه ليعلنه.

وعلى هذا الضوء اقرأ لفحول الشعراء وأعلام الأدب المسرحي أو القصصي، أو أدب الرسائل والمقامات وغيرها، تجد نفسك أمام «أفكار» كانت مستبطنة في البناء الفني، فإذا ما استخرجتها بالدراسة الفاحصة تبدت أمام عقلك جبارة قد تشغلك بعد ذلك أعوامًا وأعوامًا. إنّ تجاوز الحب والحرب، أو قل تجاور الحب والموت عند الشعراء الأقدمين، يضعك أمام فكرة من هذه الأفكار، تقرأ «الأوريستيا» Oresteis لأسخيلوس Aeschylus فتخرج بالحيرة أمام سؤال: أيها أمعن في الجريمة، أن يقتل الإنسان أباه أم أن يقتل أمه؟ وهل للإجابة تعليل يتصل بالمبادئ البيولوجية نفسها؟ أو تقرأ «أوديب» Oedipus لسوفوكليز Sophocles، فتقع في متاهة الفكر العميق عن الصلة الحيوية التي تربط الولد بأمه، وتقرأ «هاملت» Hamlet لشكسبير Shakespeare، فلا ينتهي بك التأمل الجاد في ما يحير الرجل الذي صقلته الثقافة، من تردد لا يسمح له بالتسرع في الأحكام مادامت مواقف الحياة الإنسانية بطبعها مبهمة معقدة مركبة، ولا سبيل إلى الإلمام

السريع بكل تفصيلاتها دفعة واحدة.

ماذا لو قرأت الجاحظ في «الرسائل» أو في «البخلاء» أو في غيرهما من روائع أدبه لترى كم يوحي لك فكر يظل يلاحقك دهرًا لعله لا ينتهي، أو قرأت أبا حيان التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة» أو في «المقابسات»، فترى كم هي المسائل العقلية التي تثار في ذهنك فتثريك، ولا أقول شـيئًا عن أبي العلاء، فأنت معه في بحر لجي من الخواطر الموحيات.

الفكرة الأدبية هي «حالة» تخرج بها من قراءتك لناتج أدبي، فتكسبك هذه الحالة الوجدانية التي خرجت بها منظارًا جديدًا قد تقبله وقد ترفضه، لكنه في كلتا الحالتين يتركك أوفر حياة مما كنت، فهل أنت واجد مثل ذلك في ما يكتبه أدباء يومنا، وإذا وجدته فبأي مقدار؟!

الباب الثالث

في فلسفة القيم

■ العدل... السّلام... الحرية
أعزّ ما يعتزّ به الإنسان في عالم القيم

■ المبادئ... حقائق هي أم فروض؟

■ حقيقة المبادئ

العدل... السّلام... الحرية
أعزّ ما يعتزّ به الإنسان في عالم القيم *

شبه السفينة، نراها ماخرة عباب الماء عن قصد مرسوم وإلى هدف معلوم، يلطمها الموج وتلطمه، يفور البحر من حولها أو يسكن، وتعصف بها الريح، أو تهدأ، لكنها في مجراها ومرساها ماخرة عباب الماء عن قصد مرسوم وإلى هدف معلوم... وذلك بفضل ربانها الذي يلوذ بمقصورته، قد لا تراه الأبصار الشاخصة، لكن السفينة تحس بزمامها في قبضته، يجريها هنا ويرسيها هناك كيفما شاء ودبّر. شبّه هذه السفينة وربّانها يكون الإنسان بما يعمر رأسه من قيم، هي قيم يدركها بالفطرة حينا، وحينا آخر تبث في نفسه بثًا، فإنك لترى هذا الإنسان في صخب الحياة صاعدًا هابطًا ساخطًا راضيًا مستسلمًا أو ثائرًا، فتدري آناً، وآناً لا تدري فيم سخطه ورضاه، لأن الشواهد المنظورة قد لا تكفيك للفهم والتعليل، وذلك لأنها هي المعاني في رأسه التي تسيّره، وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه، ففهمه على حقيقته هو فهمها.

* العدد ١٣ - يونيو ١٩٦١

القيم ثلاثة أقسام

وإنهم ليقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوي تحتها شتى المعاني التي تضبط مسالك الإنسان في خضم حياته، وهي الحق، والخير، والجمال، في مقابل ثلاثة الأوجه التي يحللون بها حياة الإنسان الواعية، وهي الإدراك، والسلوك، والوجدان.

الإدراك

ففي حياتك الواعية تدرك ما حولك بالسمع والبصر وغيرهما من الحواس، فيحدث فيك هذا الذي أدركته حالة شعورية تضعف أو تشتد وفق خطورة الموقف الذي يحيط بك، وبهذا الإدراك الذي صحبه الشعور الذي يلائمه، تتصرف على النحو الذي يحقق لك ما تبتغي، أما الإدراك فالفرض فيه أن يكون إدراكًا صحيحًا لا مضللاً ولا مغلوطًا حتى يجيء السلوك آخر الأمر على أساس سليم. ومن هنا كانت قيمة «الحق» في حياة الإنسان، أنه يريد أن يعلم ما هنالك على وجه الدقة واليقين. حتى لو وسوس له شيطانه بعد ذلك أن يكتم الحق في نفسه ليخفيه عن الناس، أو أن يخدع الناس بالقول الباطل. أقول إنه حتى لو وسوس الشيطان للإنسان بالكذب، فالكاذب نفسه يريد أن يكون هو على علم بالحق، لكننا إذا ما غضضنا الأنظار عن أصحاب التضليل والكذب جاز لنا أن نعمّم فنقول إن الإنسان بفطرته ينشد «الحق»، وعلى الحق يبني علومه، وعلى علومه يبني حياته المادية كلها.

السلوك

ذلك هو جانب الإدراك وما يلحقه من قيمة الحق، وأما جانب السلوك الذي ينتهي به المطاف، فالغرض فيه أن يجيء سلوكًا محققًا لأهدافه،

أي أن يجيء سلوكًا سليمًا ملتزمًا سواء السبيل.

والمجنون وحده هو الذي يقصد إلى هدف ثم يتعمد أن يسلك السلوك الذي لا يحققه، وإذا قلنا «سلوك صحيح» فقد قلنا «فضيلة»، فما الفضيلة إلا السلوك الذي دلت خبرة الإنسان في تاريخه الطويل – لا الإنسان الواحد المفرد في حياته القصيرة – على أنه خير ما يحقق الأهداف، وإذن فالإنسان بفطرته يقيس صواب السلوك بمقياس «الخير» الذي يترتب على فعله. فـ«الخير» عند الإنسان قيمة ليس له عنها غناء حتى وهو يقترف الإثم ويفعل الشر، لأنه حالة اقترافه الإثم يتمنى من صميم نفسه ألا يفعل سواه ما هو فاعل، وإلا لضاعت عليه فوائد إثمه. وهل يريد سارق المال – مثلا – أن يتعرض له سارق آخر فيسلبه ما قد سرق؟ هل يريد القاتل أن يقابله قاتل آخر فيقتله كما قد قتل؟

الجمال

هاتان – إذن – قيمتان تمليهما على الإنسان فطرته: قيمة «الحق» في ما يعلمه ويدركه، وقيمة «الخير» في ما ينشط في سبيله، وبقيت قيمة ثالثة تقع وسطا بين الطرفين هي ما يطلقون عليه اصطلاحًا النشوة الجمالية. فلئن كان بين الإدراك من ناحية والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هي الحالة الوجدانية، فبغية الإنسان لنفسه أن تجيء هذه الحالة الوجدانية مما يشبع فيه الطمأنينة والرضى، فتراه على هذا الأساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه، ويفتنّ الفنون صوتا ولونا ونحتا وعمارة.

معانٍ لا يُضحي الإنسان بها

هي قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها،

وعنها تتفرع معان يضحي الإنسان بنفسه ولا يضحي بها. وحتى إذا رأيته يظهر ما ينقضها، وجدته في حقيقة أمره يبطن غير ما يظهر، ومن هذه المعاني: العدل والسلام والحرية.

العدل

في قصة دون كيشوت Don Quixote المعروفة، كان هذا الفارس يسير ومعه تابعه «سـانكو بانزا» في طريقهما إلى برشلونة، فمرا بعصابة من اللصوص على رأسها كبيرهم «روك جوينار» فوجداه يقسم الغنائم بين أفراد عصابته، فأوقفهم صفا وأمرهم أن يقدموا كل مسروقاتهم من ثياب وجواهر نفيسة ومال، منذ أن اجتمعوا معا لتقسيم الغنائم في المرة السـابقة. فلما صدعوا بأمره وقدموا ما عندهم، راح يقسمه بينهم قسمة عادلة، وما لم يقبل الانقسام من المسروقات، قوّمه بالمال لتسهل عملية التوزيع العادل، غير متحيف هنا ولا مجحف هناك. ثم التفت إلى دون كيشوت وقال: إنني إذا لم ألتزم القسطاس بين رجالي، لتعذّرت عليَّ الحياة معهم... وهنا دخل في مجرى الحديث «سانكو» المازح الساخر، فقال: «إنني إذا حكمت بما قد شـهدت الآن، لقلت إن العدالة شيء جميل ينبغي التمسـك به حتى بين اللصوص» - وعندئذ أوشـك اللصوص أن يفتكوا بصاحبنا «سـانكو»، لا لأنه أثنى على العدل، بل لأنه اجترأ فأسمى اللصوص لصوصًا.

هذه لمحة نافذة بارعة من «سيرفانتيز» Cervantes، فكأنما أراد أن يقول ما نحن الآن قائلوه، وهو أن كيان الإنسان يهتز من أساسه إذا ما عرف أنه قد افتأت على قيمـة عليا من القيم التي لا حياة للإنسان بغيرها، فاللصوص - حتى في حالة كونهم لصوصًا يقتسمون سرقاتهم علنا - يؤذيهم أن يعلموا بأنهم لصوص!

للعدل دوائر، يتسع باتساعها ويضيق

وها هنا نضع أصابعنا على عجيبة من عجائب البشر، فبينما ترى كل جماعة من الناس على إدراك تام ووعي كامل بأنه لا حياة لها إلا إذا روعيت العدالة بين أفرادها - كما قال رئيس العصابة - تراها في الوقت نفسه تأبى أن تقوم هذه العدالة نفسها بينها وبين غيرها من الجماعات؟... وأن الأمر في هذا لدرجات متفاوتة: ذلك أن الإنسان الفرد لا ينتمي إلى جماعة واحدة، بل ينتمي إلى جماعات كثيرة تظل دائرتها تتسع وتتسع حتى تشمل الجماعة الإنسانية كلها، وكلما ازدادت ثقافة هذا الإنسان الفرد واتسعت مداركه وانداح أفقه، ازدادت بالتالي واتسعت دائرة الجماعة التي يريد أن تقوم العدالة فيها بينه وبين سائر أفرادها.

وأضيق الدوائر الجماعية هي الأسرة، تتلوها مجموعة الزملاء في العمل، فأبناء المدينة الواحدة، فأبناء الإقليم، فأبناء الأمة، فأبناء مجموعة الأمم التي ترتبط معا في تحالف، فأبناء المجتمع البشري كله. وأضيق الناس نظرا هو الذي يريد للعدل أن يقوم ميزانه بين أفراد أسرته، وأما ما بين أسرته وما عداها من صوالح متشابكة، فليختل ميزان العدل مادام خلله لكسبه وخسارة الآخرين. وأوسع الناس أفقا هو من لا يستقر له جنب على فراش حتى يرى العدالة قد أخذت مجراها بين أفراد البشر أجمعين على حد سواء. وبين أضيقهم نظرا وأوسعهم أفقا يقع الناس درجات. على أن النقطة المهمة في ما نحن الآن بصدد الحديث فيه، هو أنه إذا اختلف الناس في الدرجة وحدهـا، فهم جميعا على اتفاق بأنه لا حياة بغير عدل يوازن بين صوالح الأفراد. وموضع الاختلاف هو: ما حدود هؤلاء الأفراد الذين لا تكون لهم حياة بغير عدل؟

طفل عند حلبة السباع

إن قصة طريفة لتروى عن طفل اصطحبـه أبوه في روما أيام

المسيحية الأولى حين كان الشهداء الأولون من رواد الدين الجديد، يُلقى بهم في حلبة السباع على مشهد من الجموع الوثنية، إذ رأى الطفل في الحلبة سباعا وجد كل منها مسيحيًا ينهشه ليأكل، إلا سبعًا واحدًا لبث ضائعًا بغير فريسة. فقال الطفل لأبيه: مسكين هذا السبع الذي لا يجد مسيحيًا يأكله كزملائه السباع... ولم يكن الطفل على ضلال في عطفه على السبع المسكين، مادامت نظرته محصورة في نطاق الحلبة التي أمامه، فها هي ذي مجموعة في آحاد الحيوان اجتمعت على غرض مشترك، والإدراك الفطري السليم يقضي بأن يسود بينها قسطاس. ولا يتجلى موضع الخطأ إلا إذا وسعنا الدائرة إلى حلبة السباع داخل نطاق أوسع، فعندئذ نرى أن ما قد عددناه عدلا داخل الحلبة، هو ظلم بالقياس إلى ما هو خارجها. فهو ظلم بالنسبة إلى جماعة الشهداء من أبناء الديانة الجديدة... وأعود فأبرز النقطة التي تعنينا هنا بصفة خاصة، وهي أن اختلاف النظر ليس قائمًا على قيمة العدل في ذاتها، بل على اتساع دائرة التطبيق أو ضيقها.

أفتحسب أن قصة الطفل التي رويناها لك هي مزاح أو أقرب إلى المزاح؟ ما ظنك - إذن - لو نظرت فوجدت شطرًا كبيرًا من السياسة الدولية قائمًا على الأساس نفسه؟ خذ مثلً واحدًا: الفرنسيون والجزائر، فها هنا حلبة فيها سباع وشهداء، والمتفرجون هم الساسة من بلاد أخرى، فكأنما هؤلاء يتفرجون على المجزرة، فلا يقول القائل منهم: مساكين هؤلاء الشهداء الذين يفترسون افتراسا بغير عدل، بل يقول: مساكين هؤلاء السباع الذين لا يخلى بينهم وبين الفرائس لينعموا في طمأنينة ودعة كما ينعم سباع آخرون. إنه لا خلاف هنا على ضرورة العدل في حياة الناس، ولكن الخلاف قائم حول نقطة أخرى، هي: من تكون الجماعة

التي يراعى العدل بين أفرادها؟

السلام

وننتقل من قيمــة العدل إلى قيمة أخرى هي قيمة الســلام والأمن وطمأنينة النفس، لأن القيمتين مرتبطتان بأوثق رباط، حتى لتستطيع أن تعدهما وجهين لشيء واحد.

إن حياة السلم خير من حياة الحرب، لا ينازع في ذلك إنسان واحد، وحتى لو وجدت إنســانًا يقول لك عن الحرب إنها ضرورة لا مندوحة عنها، فهو لا يريد بهذا أن يجعل الحرب أولى من السلام، بل إنه ليعلم أن السلام أولى، ولكنه بعيد المنال. بل إن رغبة الإنسان في حياة مطمئنة لتســبق – منطقيًا – رغبته في إقامة العدل، لأن الأولى أصل والثانية فرع، فما أقامت الجماعة ميزان العدل بين أفرادها إلا لأنها تريد لهم أن يعيشوا في دعة وبال مستريح. لقد كان زعيم اللصوص الذي ذكرنا لك قصته، على حق حين قال إنه لا حياة له بين أفراد عصابته بغير عدل يقيمه بينهم، فالتعاون السلمي بين أفراد العصابة من جهة، وبينهم وبينه من جهة أخرى هو الهدف، وأحسب أن توماس هوبز Thomas Hobbes – الفيلسوف الإنجليزي في القرن السابع عشر – قد أصاب جانبًا من الحق، حين قال: إن الأصل في قيام مجتمع وعليه سلطان يحكمه، هو أن الأفراد في حالتهم الهمجية لم ينعموا بحياة مطمئنة، إذ كانوا في حرب دائمة يفتك فيها بعضهم ببعــض وينهب فيها بعضهم بعضًا، ثم أرادوا السلام فتهادنوا على مجتمع يقيم بينهم ميزان العدل.

لا: إنه لا خلاف على ضرورة السلام، لكن الخلاف كل الخلاف هو أين تقع حدوده، فالأمة الواحدة تقنع بالسلام داخل حدودها، وصاحب النظرة الواسعة لا يطمئن له بال إلا إذا شمل السلام حياة البشر أجمعين، وفي كلتا الحالين لا غناء لنا عن هذه الواحدة من

القيم الإنسانية، ضاق مجال تطبيقها أم اتسع.

الحرية

وأخيرًا نختم القــول بحديث قصير عن قيمة ثالثــة لعلها أعز القيم الإنسانية كلها، وأعني بها «الحرية»، فلا أحسب أن الدنيا بأسرها، وفي شتى عصور تاريخها، قد شهدت إنسانًا واحدًا يخالفك في ضرورة هذه القيمة لحياة الإنسان. ومرة أخرى نقول إنه إذا كان ثمة من خلاف، فهو خلاف على مدى اتساع نطاق التطبيق أو ضيقه، لا على ضرورة الحرية نفسها لحياتنا، سواء ظفر بها فرد واحد أو ظفر بها الملايين. ذلك أنك قد تجد جماعات تقصر الحرية علــى فئة قليلة منها، بل ربما قصرتها على فرد واحد، لكن هذا الفرد أو تلك الفئة عندئذ يكونون على اعتقاد بأن ذلك أدعى إلى صيانة الضعيف من ســطوة القوي. وهذه في ذاتها قيمة إنسانية تستحق الصيانة والرعاية، فالحرية قبل أن تكون لفظًا يقال بالألسنة والشفاه، هي تهيئة الظروف المواتية لكل فرد أن يعبر عن طبيعته وعن كيانه وعن وجوده في نوع العمل الذي يؤديه، وهو لا يكون في هذا بمأمن إلا إذا كفلته رعاية قوية.

وهكذا تُقلِّب البصر في مسرح الحياة الإنسانية، فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعاني، لا تكون أبدًا موضع اختلاف للرأي من حيث الأساس، وإن اختلف الرأي عليها في الشرح والتطبيق. ولو نفذت ببصرك إلى أعماق النفوس، لألفيتها على عقيدة راسخة بأنه لا بقاء بغير مجموعة القيم التي أدركتها بالفطرة السليمة حينا، أو بثت فيها بالتربية القويمة حينًا آخر، فإن اعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعاني الشريفة، لم يحتج الأمر إلى تغيير في فطرة الإنسان، بل احتاج إلى تربية جديدة تتسق بين الظاهر والباطن، فيسلك الإنسان عندئذ سلوكًا سويًا، يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة.

المبادئ ... حقائق هي أم فروض؟ *

من الكلمات ما قد امتزج بمشاعر الناس امتزاجًا، بحيث باتت تلك الكلمات وكأنما هي المقدسات، التي لا يجوز للكاتب أن يمسّها إلا على حذر شديد، فليست هي عند الناس بألفاظ كسائر الألفاظ، يستطيع الباحث أن يتحدث عنها حاسبًا أنه يتحدث عن رموز باردة مجردة، مهمتها أن تشير وأن تسمّي، دون أن يكون لها في ذاتها حياة نابضة حسّاسة، ليست هي كالألفاظ التي من قبيل قولك: «شجرة» و«نهر» و«جبل» لا، بل هي إلى الكائنات الحية أقرب، إن مسستها بقلمك فقد مسست بالمشرط جهازًا عصبيًا شديد الحساسية سريع التأثر والهيجان - ومن هذه الكلمات كلمة «مبادئ»، فقد ألف الناس استخدامها مقرونة بالقيم الخلقية، حتى لأوشك اللفظان أن يكونا مترادفين، إذا قلت عن رجل إنه ذو مبادئ فكأنك قلت عنه إنه على خلق قويم، والعكس صحيح كذلك، أعني أنك إذا رويت عن إنسان بأنه على خلق قويم، كانت روايتك منطوية على القول بأنه ثابت على مبادئه.

* العدد ١٣٤ - يناير ١٩٧٠

الحقائق والفروض

والأجدر بي – قبل أن أمضي في الحديث – أن أوضح هذه المقابلة بين ما هو حقائق من جهة، وما هو فروض من جهة أخرى، فأما الحقائق فهي ما لا حيلة للإنسان فيه، عليه أن يتقبّلها لأنها وقائع قائمة هنالك، رضي الإنسان أو كره، ثم يبني عليها إذا شاء، ويستنبط منها النتائج إذا شاء، أما هي نفسها فكيان مستقل عن الإنسان ورغباته وميوله وإرادته، فالمحيطات ماؤها أجاج والأنهار ماؤها عذب، وفي هذه البقعة، من جوف الأرض نفط، ولا نفط في تلك، والضوء يسير بسرعة كذا ميل في الثانية، وينعكس شعاعه على الأسطح المصقولة بزاوية يتناسب مقدارها مع زاوية السقوط، وهكذا وهكذا مما يستطيع كل قارئ أن يذكر من أمثلته ألوفا، تلك هي الحقائق التي يتقبلها الإنسان ولا يصنعها، وفي مستطاعه الإفادة منها إلى أي مدى وسعت قدرته.

وأما الفروض فشأنها آخر، لأنها ممكنات يتصورها الإنسان ليستنبط منها النتائج، فإذا قلت لمن أتحدث إليه: افرض أن (أ ب جـ) مثلث متساوي الأضلاع، فماذا تكون الحال بالنسبة إلى زواياه؟ فيجيب بعد عملية استنباطية يجريها على هذا الفرض أن زوايا مثلث تساوت أضلاعه يلزم أن تكون هي الأخرى متساوية، وأن هذا الحوار ليتم بيني وبين محدّثي دون أن يتحتم علينا إيجاد مثلث من هذا القبيل في عالم الواقع.

وسواء كان الذي بين أيدينا «حقائق» واقعة، أو «فروضا» من عندنا، فهذه أو تلك بداية محتومة لأي تفكير، إنه ليستحيل على العملية الفكرية – كائنة ما كانت مادتها – أن تتحرك قيد شعرة إلا إذا كانت بين أيدينا «نقطة الابتداء» التي منها نسير، وقد تكون نقطة الابتداء هذه من «الحقائق»، وقد تكون من «الفروض»، فإن

كانت الأولى كانت العملية الفكرية من الضرب السائد في علوم الطبيعة، وإن كانت الثانية كانت العملية الفكرية من الضرب السائد في علوم الرياضة، ولا ثالث لهذين الضربين في عمليات الفكر، فمهما تنوعت موضوعات البحث، ألفيتها - بعد شيء من التحليل - إما منتمية إلى النوع الذي يبنى على الحقائق الواقعة، وإما منتمية إلى النوع الذي يبنى على الفروض. وقد تسمى الفروض بأسماء أخرى، كالبديهيات، أو المسلّمات، أو غير ذلك، لكن ذلك لا ينفي عنها طبيعتها، وهي أنها فروض نفرضها لنستنبط منها، وكان في وسعنا أن نفرض سواها فتخرج لنا نتائج أخرى.

المبدأ نقطة بدء لتحول لابد منه

وكلمة «المبدأ» إنما تعني ما يدل عليه لفظها، إذ تعني النقطة التي «نبدأ» التفكير من عندها، غير أن نقطة البدء إذا كانت حقيقة واقعة من حقائق الطبيعة، فإنه لا يحسن تسميتها بـ«مبدأ»، لأنها عندئذ تكون مفروضة على الإنسان، ولا يكون الإنسان هو فارضها. فإذا كان من حقائق الطبيعة أن الضوء يسير بالسرعة الفلانية، ثم أقمنا على هذه الحقيقة بعض نتائجها، فإن اللغة عندئذ لا تسيغ أن يقول العالم إن «مبدئي» هو أن سرعة الضوء هي كذا، لكن الأمر على خلاف ذلك حين تكون نقطة البدء من اختيار الإنسان، اختارها حين أدرك أنها قد تعطيه من النتائج أكثر مما يعطيه سواها، وها هنا في وسعه - دون غضاضة - أن يقول: إن «مبدئي» هو كذا، وقد يجيء إنسان آخر، فيختار لنفسه، في الموضوع نفسه، مبدأ آخر، ولا يكون بين الرجلين تناقض، فكل منهما بمنزلة من ابتنى لنفسه من مبدئه بيتًا يؤويه، ثم تجاور البيتان، لا ينقض وجود أحدهما وجود الآخر.

والأمثلة في دنيا الفكر كثيرة لا تحصى: فالفروض في الرياضة هي «مبادئ» مختارة، ليس فيها إلزام لأحد من غير أصحابها، فقد يفرض الرياضي أن المكان مستو ثم يبني النتائج على فرضه هذا، أو قد يفرض أن المكان كُرّيٌ ثم يستنبط، أو أن المكان أسطواني، وهكذا. وإنها لفروض ثلاثة تخرج لنا ثلاث هندسات مختلفة النتائج، لا تنقض واحدة منها واحدة، فكل مجموعة من النتائج تكون صوابًا بالنسبة إلى فرضها الأول، أعني بالنسبة إلى «مبدئها».

المبادئ والديانات

والديانات المختلفة مثل آخر للنسقات الفكرية التي تنبني على «مبادئ» كل منها يضع كتابه أمامه «مبدأ» يسير منه ويستنبط، وإنما تكون الأحكام الفقهية في كل دين صوابًا بالنسبة إلى نصّ كتابها. ولابد لي هنا أن ألفت الأنظار إلى نقطة مهمة وخطيرة، وهي أن المنظومات الفكرية المختلفة، وإن تكن كل منها مستقلة عن الأخرى في صـــواب أحكامها أو خطأ تلـــك الأحكام، أعني أن كلا منها إذا استشـــهد على صواب حكم معين، فمرجعه هو مبدأه، لا مبدأ المنظومة الأخرى. إلا أننا نستطيع المفاضلة بين هذه المنظومات الكثيرة المتجاورة، على أساس ما تؤديه كل منها للحياة الإنسانية من سعادة أو من تسام أو غير ذلك، فالأمر هنا شبيه بأن ترى بيوتا متجاورة، لكل منها أساسه الذي أقيم عليه، ولكل منها أجزاؤه الداخلية التي بنيت على ذلك الأســـاس، فلا يكون بيت منها حجة على بيت آخـــر، فقد يهوي أحدها لضعف أساسه، بينما يبقى الآخر بقوة أساسه. لكن استقلال هذه البيوت المتجاورة بعضها عن بعض، لا يمنع من المفاضلة بينها من ناحية ما تؤديه في حياة ساكنيها.

المبادئ ليست حقائق تفرض نفسها

على أن الجانب الذي يعنينا هنا هو جانب نظري بحت، فنحن نسوق الأمثلة على المنظومات الفكرية كيف تقام على «مبادئ»، أي أن كلا منها يختار نقطة يبدأ من عندها السير. وقد ضربنا مثلين هما: مثل العلوم الرياضية، ومثل البناءات الدينية، ونستطيع أن نسوق مثلا ثالثا من الفكر السياسي، فها هنا كذلك تبدأ النظرية السياسية من «مبدأ» معيَّن تقيم عليه بناءها كله. خذ مثلا فيلسوفين إنجليزيين من أصحاب النظريات السياسية المعروفة هما «هوبز» Hobbes و«لوك» Locke، الأول يقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم للأقوى، وأن هذا الأقوى إذا ظفر بالسلطان، لم يعد من حق الشعب المحكوم أن يقيله أو أن يعترض عليه. وأما الثاني فيقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم لمن يختاره الشعب، وبذلك يكون للشعب حق إقالة الحاكم إذا انحرف عما أرادوه من أجله. من المبدأ الأول ننتهي إلى حكم الفرد المستبد، ومن المبدأ الثاني ننتهي إلى حكم الشعب لنفسه، وهكذا نجد أنفسنا أمام منظومتين فكريتين، كل منهما ترتكز على ركيزة، وكل منهما يحكم على نتائجها بالصواب أو بالخطأ بحسب طريقة استنباطها من مبدئها، فكيف نفاضل بينهما إذا أردنا أن نختار لأنفسنا إحداهما دون الأخرى؟ إننا لا نفاضل بينهما على أساس صواب إحداهما وخطأ الأخرى، لأن كلا منهما قد تكون صحيحة الأجزاء ما دامت هذه الأجزاء مستنبطة استنباطا سليما من المنبع، بعبارة أخرى قد تكون كلتا المنظومتين الفكريتين صوابًا على ما بين تفصيلاتهما من اختلاف بعيد. لا، لسنا نفاضل بينهما على أساس الصواب والخطأ، لأن كلا منهما مبنية على «مبدأ»، والمبدأ «فرض» والفرض لا يوصف بصواب أو خطأ، وإنما تكون

المفاضلة بينهما على أساس النفع للإنسان في حياته، فقد تكون إحدى المجموعتين - برغم صواب الاستدلال فيها - قليلة النفع عند التطبيق في حياة الإنسان العملية، وقد تكون زميلتها غزيرة النفع عند التطبيق العملي، فعندئذ تكون هـي أولى بالتفضيل والاختيار.

وأسوق مثلاً رابعًا لزيادة التوضيح، مثل النسقات الفلسفية، فلكل فيلسوف شيء يسمّيه في فلسفته بـ«المبدأ الأول»، قاصدًا بذلك الفكرة الأم في نسقه الذي يبنيه، وهي الفكرة التي يعتصر منها كل أجزاء بنائه الفلسفي، فبها يقيم البرهان على كل ما يزعمه بعدها، وأما هي فلا برهان عليها، إذ لو كان عليها برهان لكانت فكرة البرهان هي الأسـبق في أولويات العقل، ولم يعد «المبدأ الأول» لا «مبدأ» ولا «أول». فإذا جاء فيلسوف آخر، فالأغلب ألا يوجه نقده إلى الفيلسوف السالف من ناحية طرائقه في استدلال النتائج الفرعية من المبدأ الأول، بل يوجه نقده إلى «المبدأ الأول» نفسه، بأن يضع «مبدأ أول» آخر، فتختلف النتائج، ونصبح أمام بناء فلسفي جديد، والمفاضلة بين البناءين تكون على أساس مدى قدرة كل منهما على تفسير أكبر عدد ممكن من ظواهر الوجود، فالأقدر منهما على التفسير أولى بالتفضيل، فمثلا كان المبدأ الأول عند أفلاطون هو افتراضه وجود «المثل» التي على غرارها جاءت الطبيعة وكائناتها، ثم تبعه أرسطو ونقده، ثم وضع لنفسه مبدأ أول جديدًا، هو فكرة «الصورة والهيولى» Hyle زاعمًا - بالطبع - أنها أقدر من فكرة المُثل الأفلاطونية على تفسير الوجود.

من هذه الأمثلة كلها يتبين أن «المبادئ» في شتى البناءات الفكرية، ليست «حقائق» تفرض نفسها على الإنسان بحيث لا يكون له قِبَل على تغييرها وتبديلها، بل هي - بحكم طبيعتها - «فروض» يفرضها

لتخدم أغراضه، فإن هي أفلحت في خدمة تلك الأغراض، كان بها، وإلا فهو يبدلها بســواها حتى يقع على أنفع المبادئ لحياته العملية.

المبادئ تتغير بتغير الظروف والأزمان

ثم ماذا؟ ماذا نســتهدف بهذه النتيجة التي بلغناها؟ ها نحن أولاء قد رأينا وآمنا بأن «المبادئ» هي نقاط ابتداء لابد منها لمسار الفكر، هي نقطة الصفر التي لولاها لما تسلسل العدد، هي خط «جرينتش» الذي بغيره لا نستطيع تحديد الزمن في أي جزء من أجزاء الكرة الأرضية، ثم ها نحن أولاء قد رأينا وآمنّا بأن «المبادئ» هي بمنزلة فروض يفرضها الإنسان لنفسه، وفي مكنته تغييرها ليضع فروضا أخرى. كان الإنسان ذات يوم – مثلا – يضع لنفسه مبدأ، أعني يفرض لنفسه فرضا، هو أن الناس من حيث الحقوق والواجبات صنفان: أحرار وعبيد، ثم يرتب على هذه التثنية نتائج ونتائج في إقامة نظامه الاجتماعي. وعلى مرّ الزمن، تغيرت دنياه، فاضطر إلى اصطناع مبدأ آخر، هو أن الناس من حيث الحقوق والواجبات صنف واحد: أحــرار ولا عبيد، ولو كانت المبادئ من قبيل الحقائق لا الفروض، لما أصابهــا التغيير مع مر الزمن، لو كانت من قبيل قولنا إن الماء ينحلُّ إلى نسبة معينة من الهيدروجين والأكسجين، لظلت على حالها إلى أبد الآبدين.

نعم ها نحن أولاء قد رأينا ذلك عن «المبادئ» وآمنا به، فماذا عندك بعد ذلك؟ عندي أن ما أسلفته هو التمهيد الضروري لما أردت أن أقوله، ذلك أني أردت أساسًــا أن أقول إن العرب في حاضرهم إذا أرادوا أن يكونوا استمرارًا للعرب في ماضيهم، فلا يلزم عن ذلك أن ينقل الحاضرون عــن الماضين كل ما اصطنعه

هؤلاء الأســـلاف من مبادئ، بل من حقهم أن يغيروا وأن يبدلوا كلما رأوا الفروض النظرية التي افترضها أسلافهم لم تعد تثمر لهم في حياتهم الثمرة المرجوة، كانت مبادئهم فروضًا فرضوها لأنفسهم لتصلح بها الحياة بظروفها الماضية، ثم تغيرت ظروف الحياة فلم يعد بد من تغيير الفروض. كان الفرض – مثلاً – أن المســـافر في الصحراء لن يجد «فندقًا» ولا «مطعمًا» يأوي إليه إذا جنّ الليل أو إذا ألم به الجوع، وإذن فلابد – تأسيسًـــا على هذا الفرض – أن يكون كلٌّ لكلٍّ فندقًا ومطعمًا. وتغيرت ظروف الحياة، بحيث أصبح مسافر الصحراء كمسافر الأرض المزروعة سواء بسواء، كلاهما يركب الطائرة من طرف إلى طرف، لا يعنيه ما تحته: أفلاة هو أم حقول، وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعد أمامنا محيص عن تغيير الفرض الأول بفرض جديد، تنبثق منه أحكام الناس على سلوك الناس من فضيلة ورذيلة.

فالوقفة الصحيحة – إذن – هي أن ما بقيت ظروفه على حالها تبقى مبادئه مُثلاً عليا للحاضر كما كانت للماضي، وما تغيرت ظروفه تتغير مبادئه، فالموروث عن الأسلاف هو لنا بمنزلة نقاط ابتداء، نبقي بعضها ونحذف بعضها بحسب ما تقتضيه حياتنا العصرية، ولنضرب على ذلك أمثلة موضحة:

كانت لأسلافنا مبادئ معينة في ما يعد شعرًا وما لا يعد شعرا، وفي ما يكون أدبًا من النثر وما لا يكون أدبا. وقياسًـــا على هذه المبادئ يعمل النقاد، وليس في وسعي الآن أن أتتبع تلك المبادئ تفصيلاً لأقترح ما لا يزال يصلح منها وما لم يعد صالحًا لعصرنا، وحسبي قاعدة واحدة أذكرها – اجتهادًا مني وربما كنت فيه على خطأ – وهي أن الأدب العربي القديم بكل شـــعره ونثره، لم يكن يتطلب من صانعه إلا أن يصوغ فـــي لفظ جميل حقيقة معلومة

من قبل، فليس فيه كشف جديد ينكشف لقارئه. تقرأ المقامة – مثلا – لا ابتغاء الوقوع على تحليل للطبيعة البشرية، بل تقرأها لترى كيف نُسّق اللفظ، وكيف رُصِّع كما تُنسَّق قطع العاج وترصَّع على أبواب المساجد ومنابرها. نعم، لم يكن المبدأ هو أن ينظم الشاعر أو أن يكتب الكاتب كاشفًا للخبيء من طبع الإنسان، ولا محللا للمعقد الغامض، بل ينظم ذاك ويكتب هذا ليقيم البرهان على غزارة علمه باللغة وعيونها. بالطبع كانت هناك استثناءات قليلة، أراد فيها الكاتب أن يقول شيئًا – مثل الجاحظ – ولكن القاعدة العامة هي أن الأديب يكتب ليتمزّزَ القارئ بجرس اللفظ وحسن ترتيبه وتنسيقه، لا ليعلم منه القارئ عن حقائق الدنيا ما لم يكن يعلم. كان هذا هو المبدأ في الأدب نظمًا ونثرا، فهل يجوز أن يظل هو مبدأ الأدب في عصرنا الذي تُحتم علينا زحمته ألا نضيع من وقتنا دقيقة واحدة دون أن نكتب للناس لنزيدهم علمًا بما ليس يعلمون؟

القرآن... أقديم هو أم حادث؟

وهذا مثل آخر، لعله أفدح خطرا. فقد كان «المبدأ» في نظام المجتمع أن يكون الحاكم هو صاحب السلطان، وهو في الوقت نفسه صاحب الرأي، ولم يكن ثمة من غضاضة على النفوس أن يملي ولي الأمر في حكومة الناس ما يتفق ومذهبه هو ليكون هو المذهب لا مذهب سواه عند المحكومين. بعبارة أخرى، كان رأي السلطان هو سلطان الآراء، وليس لأحد بعد قول القابض على سيف القضاء من قول، وبهذا المزج العجيب بين قوة الحكم وسداد الرأي، بحيث يكون الأقوى هو الأصوب، ورثنا مزجا عجيبًا بين ولاية الحكم وزعامة الرأي

حتى لم نعد نتصور أن تكون هذه بغير تلك.

وأكتفي هنا بذكر مثل واحد من تاريخنا الفكري، هو ما يسمى بـ«المحنة» الخاصة بالرأي في القرآن: أقديم هو أم حادث؟ فهل تصدق أن الخليفة المأمون وهو الذي اتسع أفقه العقلي ليقبل التراث اليوناني كله علما وفلسفة، ولم يضق به أن يترجم إلى العربية، هل تصدق أن الخليفة المأمون هذا هو الذي أرسل إلى وزيره إسحق بن إبراهيم ليمتحن القضاة والمحدثين، ليخرج منهم من ضلّت به السبيل فوصف القرآن بأنه أزلي قديم! فمادام أمير المؤمنين على رأي بأن القرآن حادث ومخلوق، إذن فالقائلون بالرأي المعارض هم - كما ورد عنهم في رسالة المأمون التي أشرنا إليها - «... من حشو الرعية وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته... (وهم) أهل جهالة بالله وعمىً عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به... لضعف آرائهم ونقص عقولهم... فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورؤوس الضلالة... وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس... إلخ... إلخ» (الطبري، ج٨، ص١٣٦ وما بعدها).

وكان من بين الأئمة الذين امتحنوا أحمد بن حنبل، وفي ما يلي نص محاكمته:

- ما تقول في القرآن؟

: هو كلام الله.

- أمخلوق هو؟

: هو كلام الله لا أزيد عليها.

- ما معنى قوله «سميع بصير»؟

: هو كما وصف نفسه.

- فما معناه؟

: لا أدري، هو كما وصف نفسه..

وإنما أوردت هذه النتفة من محاكمة ابن حنبل، لتلمح فيها كيف اضطر إمام كهذا، كان ينبغي ألا يكون لولي الأمر الحاكم شـــأن برأيه، لأنه أثبت أنه من أصحـــاب الرأي، حتى وإن لم نتفق معه فيه، أقول: لنلمح كيف اضطر إمام كهذا أن يتحفظ في إجاباته حتى لا يقع به مكروه العقاب، ومع ذلك فقد وقع به المكروه.

وأكتفي بهذا القدر من قصة المحنة، فهذه القصة ليست موضوع الحديث، وإنما هي لمحة عابرة أذكرها لأدل بها على «مبدأ» كان قائما، وهو أن يكون صاحب الحكم هو صاحب الرأي. والسؤال الذي يهمنا الآن هو هذا: هل يجوز للعربي المعاصر أن يبقى على مبدأ كهذا في حياته الفكرية، لكي يجيء استمرارًا للسلف؟ إنه لو كانت «المبادئ» حقائق وثوابت لوقفنا أمامها لا حول لنا ولا حيلة، فما كان لابد أن يكون والأمر بعدئذ لله، لكن المبادئ فروض تتغير إذا تغيرت الظروف، فربما لاءم السلف أن يجتمع السيف والرأي في يد واحدة، لكن هذا الجمع لم يعد اليوم يلائم أحدًا.

لماذا لم نسهم في دنيا العلوم بجديد؟!

وهذا مثل ثالث: كان المبدأ في التعليـــم أن يكون مداره إعادة الموروث وتحليله وشرحه، فكان العالم هو من ازداد إلمامًا بالتراث وقدرة على فهمه وشـــرحه وتحليله وإعرابه، فإذا حفظ التلميذ عن شـــيخه كل هذا جاز له أن يكون بدوره شيخًا لتلميذ يحفظ عنه، فنتج عن ذلك أن كان مفهوم العلم هو الدراية بما ورد في الكتب، حتى وإن جهل «العالم» كل شيء عن الطبيعة وظواهرها. إن أحدًا لم يكن يتصور مجرد تصوّر أن يكون «التعليم» تعليمًا لمعالجة الطبيعة، بحيث ينصب العلم على الزراعة وتركيب الآلات وهندسة

المدن، فذلك حتى إن وجد شيء منه، كان متروكًا لـ«الخبرة» ينقلها الحرفي الكبير إلى الحرفي الناشئ، ولا شأن «للعلم» به، ونحن لا نذكر هذا لننتقص من شأن الأقدمين، بل نذكره لنؤكد أن هؤلاء الأقدمين كانوا يصدرون عن «مبدأ» في تصورهم للعلم والتعليم، فإذا جئنا نحن في عصر تغيــرت ظروفه على النحو الذي نرى، فهل يجوز أن نبقى على المبدأ نفسه؟

قد يقال: لماذا نذكر شــيئًا كهذا ولم يعد لذكره مبرر، بعد أن نشأت عند العرب المحدثين جامعات فيها كليات للطب والهندسة والزراعة وغيرها. لكنني لا أظن أني أفجأ القارئ بجديد لا يعلمه إذا قلت إننا مازلنا – حتى في هذه الكليات العلمية – نجري على المبدأ القديم نفسه، وهو أن يحفظ التلميذ عن الشيخ، وليس ثمة من فرق بعيد بين أن يكون المحفوظ هو ألفية ابن مالك أو كتابًا في الكهرباء، لأن المدار في كلتا الحالتين هو الحفظ الذي يمكّن التلميذ من «تســميع» ما حفظه أمام شــيخه. وبعد ذلك يسأل السائلون لماذا لا نسهم في دنيا العلوم بإضافات جديدة إلا القليل الذي يمكن تجاهله؟ والجواب واضح، وهو أن «المبدأ» القديم في العلم والتعليم لم يغيّره مبدأ جديد.

لقد بدأت حديثي بداية نظرية، فانتهيت به إلى نهاية عملية، بدأته بتحليل نظري لـ«المبادئ» يكشف عن حقيقتها وعن طبيعتها، وانتهيت إلى نظرات في التحوّل من قديمنا إلى الحديث، بأنه لا تحول إلا إذا بدأناه من الجذور: من المبادئ، نقتلها لنضع مكانها مبادئ أخرى فنستبدل مُثلا عُليا جديدة بمُثلٍ كانت عُليا في أوانها ولم تعد كذلك، ولا ضير علينا في شيء من هذا، فأسلافنا قد صنعوا الصنيع نفسه، استبدلوا مبادئ بمبادئ، وأفكارًا بأفكار، ومُثلاً بمُثل، ولا نريد سوى أن نكون خير خلف لخير سلف.

حقيقة المبادئ *

لكلمة «مبادئ» في أحاديث الناس سحر خلاب، فإذا قيل عن فرد إنه ذو مبادئ، كان ذلك وحده كفيلا بمنزلة سامية عند السامع، دون أن يسأل هذا السامع عن تلك المبادئ ما هي؟ فالكلمة وحدها مكتفية بذاتها، كأنها وردة تفوح بعطرها. وأغلب ظني هو أن لهذه اللفظة العجيبة بسلطانها على عقول المتحدثين وقلوبهم، دورانا على ألسنة العرب، أكثر جدًا مما أجدها جارية على ألسنة المتحدثين في أمم أخرى مما رأيت، وربما كان ذلك نتيجة لحقيقة حضارية تميز العرب عمن سواهم بعض التمييز. وهي أن الأولوية عند العربي لمبادئ الأخلاق، وقد تكون الأولوية عند غيره لـ«الأشياء»، فإذا تعارض مبدأ أخلاقي معترف به، مع تحصيل مال أو عقار أو ما شئت كان الرأي الحاسم عند العربي هو أن يحافظ على المبدأ، وأن يضحي بما يتعارض معه. وقد تجد من أبناء الثقافات الأخرى ما يعكس هذا الترتيب، فاكتساب الأشياء يجيء أولاً، ثم يبني

* العدد ٢٦٧ - فبراير ١٩٨١

المبادئ على هذا الأساس، بحيث يصبح معيار العمل الأخلاقي مقدار ما يترتب عليه من نفع.

أقول إنه ربما جاء سحر كلمة «مبادئ» في مسمع العربي، ناشئًا عن كون تلك المبادئ مرتبطة أساسًا بالحياة الخلقية، وناشئًا بعد ذلك عن كون الحياة الخلقية في نظرة العربي ذات أولوية على سواها، ولعلك تلحظ في لفظة «مبدأ» نفسها ما يدل على النقطة التي «نبدأ» منها السير، أو التي نبدأ منها التفكير، إنك حين تأخذ في مناشط حياتك اليومية، لابد لك أن «تبدأ» من دارك ساعيا إلى حيث تسعى. وإذا ما هممت برحلة ترتحلها، كان محتومًا أن «تبدأ» رحلتك من محطة القيام، وهكذا الأمر في رحلة الحياة بأسرها، فهي تريد منك مجموعة مبادئ، أي أنها تريد أسسا راسية بادئ ذي بدء، حتى يتاح لك أن تقيم عليها ما شئت من بناء.

لهذه المكانة المحورية التي تكون للمبادئ في تنظيم مسالك حياتنا جعلنا لها في أنفسنا هذا السلطان، وليس في هذه الوقفة الحضارية شيء يعاب، بل إنها لوقفة تدعونا إلى الزهو والفخار. لولا ما قد يترتب عليها – إذا ما ضاقت تلك المبادئ عن مناشط الحياة الجديدة – من جمود يقعد بأصحابها عن ملاحقة التطور بالسرعة المطلوبة، ولشرح ذلك أقول:

لنترك الحياة العملية الآن جانبًا، ولننظر إلى العلوم كيف تبنى على «مبادئ» لكي نرى الطريقة التي تجمع بها النظرة العلمية، بين ضرورة أن تقيم بنيانها على «مبادئ» دون أن تستعيد نفسها لتلك المبادئ، وبعدئذ نستطيع أن نحاكي تلك النظرة العلمية، في مجال حياتنا العملية، فنجمع في ساحتها بين ضرورة المبادئ وإمكان تغييرها في آن معًا.

ففي العلوم الرياضية، لابد للعالم الرياضي أن يقدم بفكره حقائق يجعلها مسلَّمات لا تخضع للمناقشة، فهي بحكم افتراضها واجبة القبول، ومنها «نبدأ» تفكيرنا الرياضي لنستخرج به ما أمكن استخراجه من نتائج تترتب على تلك المسلمات، لكن ماذا لو وجدنا تلك النتائج غير ذات نفع لنا في دنيا التطبيق؟ هنا يعود الرياضي فيقدم لفكرة مجموعة من مسلمات أخرى، ويستولدها نتائجها، وهكذا ترى أنه بينما وضع «المبادئ» الأولية شرط ضروري لحركة السير، فإن لنا حرية تغيير تلك المبادئ بسواها ابتغاء الوصول إلى ما هو أجدى.

وكذلك الأمر في العلوم الطبيعية، فها هنا أيضًا يبدأ الباحث بما يسمّونه «فرضا» أو «فرضية» يستخلصها من المعلومات الجزئية التي جمعها عن موضوع بحثه، ثم يستدل من تلك الفرضية ما استطاع استدلاله من نتائج صالحة للتطبيق على الواقع العملي، لكننا نسأل مرة أخرى: ماذا لو وجدنا تلك النتائج غير صالحة للتطبيق العملي؟ جواب ذلك هو: يعود الباحث إلى وضع فرضية أخرى عساها أن تجيء مواتية. فها هنا أيضًا نرى جميعًا بين ضرورة أن يبدأ السير من «مبدأ» هو الفرضية المقترحة، من جهة، وإمكان استبدال غيرها بها إذا وجدناها غير ذات نفع لنا، من جهة أخرى.

ونعود الآن إلى حياتنا العملية وما تقوم عليه من «مبادئ»، لنقول إن الأمر في هذه الحالة لا يختلف – أو قل إنه لا يجوز أن يختلف – عن الأمر في ميدان العلوم بشطريها: الرياضي والطبيعي على حد سواء. بين أيدينا في الحياة العملية «مبادئ» ليس منها بد إذا أردنا لتلك الحياة أن تكون على هدى، فقد يكون المبدأ – مثلاً – أنه إذا اصطدمت رغبة ما عند فرد معيَّن

برأي عام يخالفها، وجب الأخذ بالرأي العام على حساب الرغبة الفردية، فمبدأ كهذا من شأنه أن ينظم علاقات التعامل بين الناس في مجتمع واحد، تمامًا كما توضع القواعد لمرور السيارات في الطريق العام، كأن يقال – مثلا – للقادم من اليمين أولوية المرور، منعا لتصادم السيارات القادمة من جهات متعارضة.

لكننا نلقي السؤال نفسه الذي ألقيناه في مجال التفكير العلمي ونقول ماذا لو وجد الناس بين أيديهم مبدأ سلوكيًا لم يعد يصلح لظروف الحياة في عصرنا؟ الجواب هنا هو نفسه الجواب هناك، وهو: أننا عندئذ نستبدل به مبدأ آخر يكون أكثر صلاحية: فافرض أن من مبادئنا في إكرام الضيف، أنه إذا لم يكن الطعام المتاح كافيًا لأهل الدار وللضيف معًا، وجب تقديمه للضيف، وعلى أهل الدار أن يبيتوا على الطوى، فهذا مبدأ كانت له ضرورة حياة مضت، ولم تعد ظروف حياتنا الراهنة تستلزمه، بل ربما لو ظل قائما أنتج الضرر، فلا ضير علينا إذا نحن أحللنا محله مبدأ آخر.

نعم لابد لتنظيم الحياة من «مبادئ»، لكن لابد لتطوير الحياة من تغيير المبدأ المعوق للسير لنقيم مكانه مبدأ أصلح، فلا فرق من حيث المهمة التي تؤديها المبادئ في حياتنا، بين موقفنا منها في مجال العلوم وموقفنا منها في مجال الحياة العلمية، ففي كلتا الحالتين هي ضرورية للبدء ولتنظيم السير، وفي كلتا الحالتين أيضًا، يجب تغييرها كلما رأيناها أضيق من أن تساير حركة الحياة، واليوم الذي يجعل الناس فيه لتلك المبادئ قداسة يحرم تغييرها، هو نفسه اليوم الذي يقضون فيه على أنفسهم بالجمود فالفناء.

الباب الرابع

في تجديد الفكر العربي

- اللغة ... منها تبدأ ثورة التجديد
- الفكر العربي من لغته
- صفة الإنسان الكامل في تراثنا العربي عند: ابن مسكويه، والغزالي، والرازي، والجاحظ
- الواقع وما وراء الواقع
- نموذجان من ثورة الفكر
- لحظة مع الماضي
- طبقات ثقافية
- رؤية صحراوية
- إحياء التراث وكيف أفهمه
- قسمة الحظوظ
- ينقصنا منهج العلم
- الفطرة السليمة
- ترجمة الماضي إلى حاضر

اللغة منها تبدأ ثورة التجديد *

«إن نسبة ضخمة من اللغة التي نتداولها في كتاباتنا الأدبية هي من هذا القبيل الأجوف، لا يقدّم حياتنا خطوة إلى الأمام».

لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها، لأن اللغة هي الفكر، ومحال أن يتغير هذا بغير تلك، فقد تسود العصر روح دينية صوفية، تبحث عن الغيب وراء الشهادة، عن الخفاء وراء الظهور، عن الثابت وراء المتغير، عن المطلق وراء الجزئي النسبي العابر، عن البقاء وراء الفناء، فعندئذ ينعكس هذا كله على طريقة استخدام الناس للغة – في مدارج الثقافة العليا لا في تصاريف الحياة اليومية – فتراهم يجعلونها للإيحاء لا للدلالة، فهي أداة عروج إلى السماء لا وسيلة اتصال بالواقع، ثم قد تسود العصر روح علمانية واقعية، ينشغل الناس فيها بالعلوم الطبيعية والرياضية

* العدد ١٣٦ – مارس ١٩٧٠

أكثر مما ينشغلون بالوجد الصوفي وتسبيح المتدين، فعندئذ كذلك ينعكس ذلك على اللغة، فترى أصحابها يتخذون منها أداة ترمز إلى الواقع المحسوس، أكثر مما يتخذونها عدسات ينفذون منها إلى اللانهاية والخلـــود، ذلك على وجه التعميم الذي لا ينفي أن يتناثر في الحالة الأولى أفراد أشبه بالعلماء في استخدامهم للغة، كما لا ينفي أن يكون في الحالة الثانية أفراد أشبه بالشعراء في صياغة القول.

فإذا كان الناس في مرحلة من تاريخهم الفكري تشبه الحالة الأولى، وأرادوا الانتقال منها إلى مرحلة أخرى تشبه الحالة الثانية، كان لابد لهم من تغيير الأداة. والعكس صحيح أيضًا بالنسبة إلى من يأخذ العلم الطبيعي برقابهم ويريدون الإفلات من قبضته ولو قليلا، فهنا كذلك ترى الدعاة إنما يســوقون دعوتهم بلغة الإيحاء الشاعرة، لا بلغة الإعلام الواقعية العلمية المحدودة المعنى.

في الثورة الفرنسية الكبرى

وقبل أن أنصرف بالحديث إلى أنفسنا، أود أن أنقل إلى القارئ لمحة من النشاط الفكري الذي نشط به الفرنسيون في ثورتهم الكبرى، ليرى معي كيف أنهم ما كادوا يعلنون الثورة السياسية الاجتماعية، حتى اجتمع رجال الفكر منهم ليبحثوا في اللغة على أي نحو يتصورونها، وفي أي اتجاه يوجهونها.

ولم يكن قد مضى على الثورة (١٧٨٩) أربعة أعوام، حين حلت السلطة القائمة ما كان هنالك من مجامع علمية، رغبة منها في أن تعيد بناءها على خطة جديدة تتفق وروح الثورة التي أرادت أن يستدبر الفرنسيون من تاريخهم مرحلة، ليستقبلوا مرحلة

جديدة جدة كاملة شاملة. ومضى عامان بعد هذا الإلغاء، ثم أنشئ (١٧٩٥)، «المعهد القومي للعلوم» قسموه أقسامًا ثلاثة: قسم منها للعلوم الطبيعية، وقسم آخر لعلوم الأخلاق والسياسة، وقسم ثالث للفنون الجميلة بما فيها الأدب، ويهمنا في هذا الحديث، القسم الثاني – قسم علوم الأخلاق والسياسة – فقد فرعوه فروعا ستة: فرع لتحليل الإحساسات والأفكار، وفرع للأخلاق، وثالث لعلم الاجتماع، ورابع للاقتصاد السياسي، وخامس للتاريخ، وسادس للجغرافيا... شيء يذكّرنا بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة اليوم.

اللغة ... الوسيلة الوحيدة لنشأة المعرفة الإنسانية

والذي يعنينا الآن هو أول الفروع، الخاص بالنظر في تحليل الإحساسات والأفكار، لأنه هو الفرع الذي عُني بتحليل المعرفة الإنسانية تحليلا يبين وسائلها ومداها وحدودها، وهنا يأتي البحث في اللغة من حيث هي الوسيلة التي لا وسيلة سواها لنشأة المعرفة الإنسانية وتكوينها وتطويرها – أو جمودها في بعض الحالات – وغني عن البيان أن يقال إن البحث في المعرفة الإنسانية من حيث النشأة والتكوين، هو من أهم الموضوعات التي يتصدى لها الفلاسفة، بل هو أهمها على الإطلاق منذ القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا، فلا عجب أن نرى بعض أعضاء هذا الفرع من فروع «المعهد القومي للعلوم» من الفلاسفة البارزين عندئذ، منهم «فولني» Volney و«كاباني» Cabanis، الأول منهما يؤمن بالله، والثاني يرفض مثل هذا الإيمان، أعني أن أعضاء ذلك الفرع كانوا على جهات شتى في وجهة النظر،

إلا فكرة واحدة التقوا عندها جميعا، هي ضرورة البحث في فلسفة اللغة، ليكون هذا البحث ركنا ركينا لأي تفكير يجيء بعد ذلك. وعلى ما كان بين «فولني» و«كاباني» من اختلاف بالنسبة للإيمان بوجود الله، فقد اتفقا معا على أن موضوع الإيمان أو عدم الإيمان، لا يجوز أن يدرج في نطاق الحديث العلمي.

يقول «فولني» إنه كلما وقف الناس عند مشـــاهدة الأشياء الواقعة كما هي واقعة، اتفقوا عليها، وأما إذا رأيت بينهم خلافا في الرأي، فاعلم أنهم عندئذ قد جاوزوا حدود الأشياء الواقعة، ولم يقفوا بمشاهدتهم لها عند ظاهرها المرئي المحدود، وإذن فكل ضروب الخلاف بين الناس، بل إن ما يصيبهم من تفكك اجتماعي، إنما ينشأ حين يتصدى الناس في أحاديثهم، لأمور تستحيل على المراجعة والتحقيق على أساس الخبرة الحسية وحدها، وهنا خلص «فولني» إلى نتيجة، هي: «ينبغي أن نرسم خطا فارقا بين ما يمكن التحقق من صوابه وما لا يمكن، وأن يقام ســور منيع بين عالم الوهم وعالم الواقع، وأعني بذلك ضرورة إخراج ما يقوله اللاهوتيون إخراجًا عن مجال العلوم الاجتماعية».

وأما «كاباني»، فقد تقدم إلى اللجنة الفرعية ببحوث مستفيضة، عن انطباع الحواس – من بصر وسمع ولمس... إلخ – بالأشياء الخارجية، كيف يتم من الناحية الفسيولوجية الصرف؟ ثم كيف تتحول تلك الإحساسات إلى «أفكار» بعد ذلك؟

ويكفي «كاباني» هذا من الأهميـــة في تاريخ الفكر، أنه هو الذي صاغ العبارات التي أصبحت بعد ذلك شعارات لأنصار المذهب المادي في القرن التاسع عشر، مثل قولهم إن المخ يفرز الأفكار كما تفرز الكبد الصفراء، وهم بذلك يعنون أن العالم

كله مادة في مادة، وحتى الجانـــب العقلي منه فيمكن تحليله ورده إلى عضو مادي في الجسم، هو المخ.

اللغة جزء لا يتجزأ من عملية التفكير

كان «فولني» و«كاباني» بمنزلة مـــن قذف الكرة على أرض الملعب ليبدأ اللاعبون، فما هو إلا أن تقدم «دي تراسي» إلى اللجنة الفرعية بتحليل واف لطبيعة الفكر، وكيف ترتبط تلك الطبيعة ارتباطًا وثيقًا باللغة، وقد استمد في بحثه مادة مفيدة من فيلسوفين: أحدهما إنجليزي هو «جون لوك» John Locke، والثاني فرنسي هو «كوندياك» Condillac، لأنهما كانا قد سبقاه إلى تناول الموضوع من أصوله، قائـــلا إنه إذا كان «لوك» في مجال البحث في علم الأفكار، بمنزلة «كوبرنيك» Copernic في علم الفلك، لأنه هو أول مستكشف للتفسير الصحيح الذي يفسر ظاهرة التفكير من حيث نشأتها ونموها، فإن «كوندياك» هو بمنزلة «كبلر» Kepler – في علم الفلك أيضًا – الذي وضع القوانين لحركة الأجرام في المجموعة الشمسية، بعبارة أخرى: أوضح «لوك» كيف ينشـــأ الفكر، وبَيّن «كوندياك» كيف تكون الصلة بين الأفكار، ولم يفت كلاهما أن يدرك العلاقة بين الفكر واللغة، على اختلاف بينهما، فبينما «لوك» قد حسب أن الفكر ينشأ أولا ثم تأتي اللغة بعد ذلك لتجسّده، رأى «كوندياك» أن عملية الفكر نفسها مستحيلة بغير اللغة ورموزها.

عرض «دي تراسي» De tracy على الأعضاء أركان هذا العلم الجديد المقترح إنشاؤه والبحث فيه – العلم الذي يكون موضوعه طبيعة الأفكار وما بينها من علاقـــات – ونظر إلى الأعضاء ليجدهم فلاسفة وعلماء فسيولوجيا، فأسف إن لم يكن بين

الأعضاء نحويون، قائلا: «إن تكوين الأفكار وثيق الصلة بتكوين الكلمات، فكل علم يمكن رده إلى لغة أجيدت صياغتها، ومعنى قولنا عن علم معين إنه تطورٍ وتقدم، هو أن ذلك العلم قد ضبط لغته، لا أكثر ولا أقل، ضبطًا يتم إما بتغيير ألفاظه، وإما بأن يجعل الألفاظ القائمة أدق في معانيها».

كانت الفكرة الأساسية التي أراد «دي تراسي» عرضها على أعضاء اللجنة الفرعية، مستمدة من الإضافة التي أضافها «كوندياك» إلى «لوك»، وهي أن اللغة ليست لمجرد التعبير عن أفكار تكونت، بل هي جزء لا يتجزأ من عملية التفكير نفسها، فاستنتج «دي تراسي» من ذلك أن تطوير العلوم مرهون بتطوير اللغة، وهي نتيجة لها من الأهمية والخطورة ما لا يحتاج منا إلى بيان، لأنه في هذه الحالة يصبح محالا أن يتغير للناس فكر دون أن تتغير اللغة في طريقة استخدامها.

لا معرفة بغير تحليل... ولا تحليل بغير ألفاظ

وبالطبع لم يكن «كوندياك» قد أرسل قوله هذا بغير سند وتدليل، بل أوضح (في كتابه «مقال في أصل المعرفة الإنسانية» - ١٧٤٦) كيف أن قوام المعرفة تحليل لما يأتي إلى حواس الإنسان مدمجا، فلو أدخلنا إنسانا - خلال عتمة الليل - قلعة تطل على منظر فسيح، حتى إذا ما أصبح عليه الصباح، فتحنا له النافذة ثم أغلقناها على الفور، بحيث يتاح له أن يلقط من المنظر كله لمحة واحدة شاملة، فها هنا سينطبع المشهد على بصره، ولكنه لن «يلاحظ» شيئًا معينًا فيه، وبالتالي لن يستطيع وصفه لسواه، أما إذا أراد أن «يعرف» ما يرى، كان لابد للنافذة أن تظل مفتوحة أمامه فترة، تتيح له أن يوجه الانتباه إلى هذا

الجزء ثم إلى ذاك، بعبارة أخرى، ما كان قد رآه من المنظر في لمحة واحدة، يجب الآن أن يُفك إلى عناصره ثم يعاد ضم العناصر آخر الأمر في مشهد واحد، فعندئذ يكون الرائي قد «عرف» المشهد بأجزائه وبالعلاقات التي تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض.

على أن المهم هنا هو أن نلاحظ أن هذا التحليل – في رأي «كوندياك» – مستحيل بغير أن تسايره رموز كرموز اللغة، فكلما وقفنا عند جزء من المشهد كانت لنا عنه لفظة تميزه، كقولنا «شجرة» أو «جدول» أو غير ذلك، فبهذا وحده يمكن بعد ذلك أن يصوّر الرائي لغيره ما قد رآه، وبغيره تعود الأجزاء فيتداخل بعضها في بعض بغير تمييز، وخلاصة القول أنه لا معرفة بغير تحليل، ولا تحليل بغير رموز، أي بغير ألفاظ... وبعد ذلك يمضي «كوندياك» فيبين كيف تتطور هذه الألفاظ معنا من إشارتها إلى المفرد الجزئي، إلى إشارتها إلى الكلي الذي يطلق على مجموعة متجانسة من الأفراد.

مسابقة

عرض «دي تراسي» هذا على اللجنة الفرعية، شارحا ومعلقا، فأثار اهتمام الأعضاء بالموضوع إلى الحد الذي حملهم على إعلان مسابقات متتالية على الأعوام، يعرضون فيها على ذوي الكفاءة أن يكتبوا ليجيبوا عن هذه الأسئلة الخمسة الآتية، وللفائزين السابقين جوائز، وحسبنا أن نذكر هنا أن الإغراء قد استدرج فلاسفة بارزين في عصرهم أن يسهموا بالرأي، من أمثال «مان دي بران» Maine de Biran و«بيير بريفو» Pierre Prevo والأسئلة هي:

١– هل يتحتم أن يستعين الإنسان برموز «لغة» لينتقل من

إحساسه المباشر بالأشياء إلى مرحلة يحول فيها ذلك الإحساس إلى أفكار؟

٢- هل تعتمد دقــة التفكير على دقة الرموز المســتخدمة فيه؟

٣- هل يرجع اتفاق المشتغلين بالعلوم المضبوطة النتائج، إلى دقة الرموز التي يستخدمونها؟

٤- هل تكون علة الخلافات التي تدب بين المشتغلين في فروع المعرفة التي هي موضع خلاف، أن الرموز التي يستخدمونها تنقصها الدقة؟

٥- إذا قومنا الرموز المصيبة في دقتها، هل تصبح كل العلوم على اختلاف ضروبها مضبوطة النتائج؟

تلك هي الأسئلة المطروحة للمتسابقين من رجال الفكر، وقد فاز بالجائزة الأولى في المسابقة الأولى، رجل لم يكن من الفلاسفة المحترفين، هو «جوزيف ديجراندو» Joseph degrandis، ببحث قدمه في أربعة مجلدات ضخام، يجيب بها عن الأسئلة (وكان الثاني هو بيير بريفو أستاذ الفلسفة في جنيف).

وكانت إجابات «ديجراندو» مختلفة عما كان ارتآه «كوندياك» في علاقة الفكر باللغة، لا في أنه لا علاقة بينهما، فذلك أمر لا اختلاف عليه، ولكن في إمكان أن يتــم الفكر أولا بعملية عقلية صامتة، كل ما فيها انتباه يوجه إلى هذا الشيء أو ذاك، وبعد ذلك يأتي الرمز اللغوي فيجسّد الفكرة في لفظ يمكن نقله وتداوله.

فبدل أن نقول مع «كوندياك» إن تطور العلم هو نفسه تطور مصطلحه الرمزي، يقول «ديجراندو» إن تطور هذا المصطلح واكتمال دقته يأتيان بعد أن يكون العلم قد حقق لنفسه التقدم

والدقة، كما تأتي الآثار بعد وقوع التاريخ، وبدل أن نقول مع «كوندياك» إنه مع دقة الرموز اللغوية ترتفع درجات التفاوت بين العلوم المختلفة، وتصبح كلها قائمـــة على البرهان، إذ لا فرق – على حد قوله – بين «المعـــادلات الرياضية والقضايا المنطقية وأحكامنا على الأشياء»، فكلها تصنع منهجا واحدا، بدل ذلك ينبهنا «ديجراندو» إلى أن هنالك مصادر أخرى للخطأ والاختلاف غير دقة الرمز، كاختلاف الناس في المزاج، وفي الظروف، وفي آرائهم المسبقة، وفي اهتماماتهم ومصالحهم، فمع هذه الاختلافات كلها لا يجـــدي أن يتفقوا على دقة في الرمز الذي يســـتخدمونه... إلى آخر ما ملأ به «ديجراندو» مجلداته الأربعة من نظرات.

ليس كل نطق بألفاظ من اللغة فكرا!

بمثل هذا شغل المفكرون في صبيحة الثورة الفرنسية، إيمانا منهم – كما أسلفت – بأن الثورة الفكرية مستحيلة بغير معاودة النظر في اللغة المستخدمة، للعلاقة الوثيقة بين الفكر واللغة، فسواء كان الصواب مع «كوندياك» في دمج الفكر واللغة دمجًا يجعلهما عملية واحدة، أو كان الصواب مع «ديجراندو» في التفرقة بينهما تفرقة تجعلهما متتابعين، وإن يكن اللاحق منهما ضروريا للسابق، فهنالك بينهما تلك الصلة القوية على كل حال.

والآن فلنصرف الحديث إلى أنفسنا، في نهضتنا هذه الراهنة، التي نريد لها أن تكون قوية من جذورها إلى فروعها.

وأول ما أود أن ألفت إليه النظر، هو أننا حين نربط الفكر باللغة، فلسنا نقصد أن كل نطق بألفاظ من اللغة يكون فكرا، إذ من النطق ما هو هراء وتخليط كتخليط المجانين، فلابد إذن

من شروط ينبغي لها أن تتوافر في المنطوق ليكون ذا علاقة بما نسميه فكرا، لقد كان أول ما افتتح به «ابن جنِّي» حديثه في الجزء الأول من كتابه «الخصائص» هو أن يفرق بين «القول» و«الكلام»، بحيث جعل «القول» ما تتحرك به الشـفتان، وأما «الكلام» فلا يكون إلا إذا اكتمل اللفظ حتى بات مستقلا بنفسه، مفيدا لمعناه، فلئن كان كل كلام قولا، فليس كل قول كلاما.

تلك ملاحظة أولى، والثانية هي أنني أود أن ألفت النظر إلى تقسيم بالغ الأهمية، يفرقون به بين نوعين من اللفظ الذي يكون فكرًا: فنوع منهما يربط - الكلام - بالواقع الخارجي المحسوس، ونوع آخر يربط الكلام بكلام آخر، بحيث يجيء الكلام الأول والكلام الثاني كلاهما - وإن ارتبط أحدهما بالآخر - ولا علاقة بينهما قط بما هو واقع في العالم الخارجي المحسوس، فمثلا إذا قلت: «إن الكويت واقعة على الخليج العربي»، فهذا كلام ذو علاقة بأمر واقع يمكن رؤيته ويمكن رسمه على الورق، وأما إذا قلت - مثلا - «إن ركوب البحر أمتع من ركوب الطائرة، ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة»، فها هنا كلام ارتبط بكلام آخر ارتباطًا أنتج نتيجة، لكن لا «الكلامان» ولا «النتيجة» التي لزمت عنهما تشير إلى أي شيء في دنيا الأشياء الواقعة، وإني لأرجو القارئ أن يدقق النظر في هذه النقطة، لأننا سنرتكز عليها - مع نقاط أخرى - في تحديد النقص في طرائق استخدامنا للغة، وهو نقص لا مندوحة لنا عن معالجته إذا أردنا لأنفسنا فكرًا ذا أثر.

اللغة العربية في التراث الأدبي بعيدة عن دنيا الناس

وبعد هاتين الملاحظتين أقول بصفة عامة - وهو قول أتفق

فيه مع «جاك بيرك» Jacques Berque في كتابه عن العرب: إن اللغة العربية كما نراها في التراث الأدبي، وكما لاتزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدبا – توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية، ولذلك لم يجد المتكلمـــون بالعربية مفرًا لهم من أن يخلقوا – إلى جانب الفصحى – لغات عامية يباشرون بها شؤون حياتهم اليومية، وقد تقول: أليست لغة الصحافة – مثلا – من الفصحى، وهي تعالج شؤون الحياة العملية من سياسة واقتصاد وأحداث وما إلى ذلك، فأجيب بأن هذه فصحى قد اقتربت من العامية لتنجح، وليست هي من قبيل الفصحى التي تراها في التراث الأدبي.

لم تكن الفصحى في تراثنا الأدبي أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضي، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس وأزماتهم، بل كانت مجالا للفن الذي يهوم في السماء أو ما يشبه السماء.

كان الكاتب بها يعني بالقول في ذاته كيف يجيء مسبوكا؟ ثم بالقول الآخر كيف يتولد منه تولدا يراعى فيه الظرف أكثر مما يراعى منطق التسلســل الفكري؟ ولن أنســى ما حييت قصة صبي من ذوي قرباي، كان تلميذا في مدرسة ابتدائية، طلب أستاذ اللغة العربية منه – ومن زملائه معه – أن يكتبوا موضوعا إنشائيا، خطابا يوجهه الكاتب إلى أبيه بمناسبة بدء العام الدراســي، فكتب الصبي الذي أعنيه خطابًا إلى أبيه، مهتديا فيه بالسليقة الســليمة الحية، فجعله متصلا بحياته المباشرة، وذكر له بعض الصعاب التي لقيها في حياته المنزلية مع من كان يساكنهم في المدينة والوالد في الريف، فطعامهم ليس على ما يشــتهي، ومخادع النوم تقض المضاجع، والبيت

ينقصه المواد الغذائية الأساسية، ولذلك أخذ يطلب في خطابه أن يرسل إليه أبوه مع فلان الفلاني شيئًا من البيض والسمن والرقاق... فدهش الأستاذ أن يكون هذا «إنشاء» عربيًا، وكانت الدرجة عنده «صفرا»، وجاءني الصبي يشكو، ويسأل في حيرة: ماذا - إذن - يكتب في خطاب إلى أبيه؟ فعندئذ تذكرت ما لم أستطع أن أرويه للصبي، لأنه كان أصغر من أن يتابعه، تذكرت ما رُوي لي عن شيخ مرموق من أعلام اللغة كيف علّم «الإنشاء» لمن كان مصيرهم أن يكونوا أساتذة للغة في المدارس، إذ أخذ يمليهم بادئ ذي بدء قائمة «بما يقال في مدح الشيء»، ثم قائمة «بما يقال في ذم الشيء» لا يهمه أي شيء هو، وبعد ذلك بدأت كتابة الموضوعات الإنشائية على هذا الأساس، وداخل ذلك الإطار، يطرح على طلابه موضوعا في «إكرام الضيف» ثم يسأل: أهو مما يمدح أو مما يذم؟ فيقال له: إنه مما يمدح... إذن فعليكم «بما يقال في مدح الشيء»، ثم يعقب عليه بموضوع في «النفاق» فهل النفاق مما يمدح أو مما يذم؟ إنه مما يذم، إذن فعليكم «بما يقال في ذم الشيء».

فجوة كبيرة بين دنيانا الفكرية وخبراتنا الشعورية

تلك هي وقفتنا من «اللغة» حين تكتب من أجل ذاتها، إنها عالم وحدها غير هذا العالم، بل إن الأمر لا يقتصر عليها مكتوبة، وإنما يتعدى ذلك إليها مقروءة، أفتحسب أن العرف قد جرى بيننا على أن نقرأ العربية - حين تكون في مستواها الأدبي التقليدي - كما يقرأ عباد الله ما يقرأون ليفهموا؟ كلا، وإن شئت فاستمع إلى التلاميذ في مدارسهم وهم «يطالعون»، المطالعة شيء من الخطابة، وبذلك يتعاون المكتوب والمقروء على

الإيحاء بأننا - إذ ندخل في اللغة - فإنما ندخل عالما مسحورا لا عالما مألوفـا، هو هذا العالم الذي يطعـم فيه الطاعمون ويشرب الشاربون.

الفجوة فسيحة فسيحة بين دنيانا الفكرية كما يصوّرها لنا الكاتبون، وبين خبراتنا الشعورية كما يكابدها المكابدون، ليسـت تلك من هذه، ولذلك لا يقرأ منا أحد مقالاً أو كتابًا، إلا ويحس كأنما خرج من نفسه ليتقمص أنفسًا أخرى ليست هي أنفسـنا، إنما هي أنفس الذين ننقل عنهـم إذا نقلنا، أو يحس كأنما خرج من نفسه ليدخل في مجموعة نغمية تقصد أجراسها إلى الآذان ولا تقصد إلى العقول أو القلوب، وليس ببعيد عن ذاكراتنا ما كان يحدث بصغار الأطفال في الكتاتيب، حين يطالبون بحفظ أجزاء من القرآن الكريم، فلا يحفظون إلا نغمًا صوتيًا، لا يدركون من معناه ذرة، وإني لأخجل أن أقول عن نفسي كم عامًا مضى من عمري قبل أن أتبين تفصيل المفردات التي ركبت منها آيات حفظتها صغيرا، كالآية ﴿**لإيلاف قريش إيلافهم...**﴾ أو كالآية الكريمة ﴿**ألهاكم التكاثر...**﴾.

اللغة عندنا نغم يطير بنا عـن أرض الواقع، يصعد بنا إلى اللانهائي المطلق، وإن شئت فاختر لنفسك أيّ كتاب شئت من عيون تراثنا الأدبي، واقرأ مقدمة المؤلف، والأرجح جدًا أن تجد نفسك في أحبولة عجيبة من ألفاظ وتراكيب، خيوطها سحرية تصرفك عما يراد بها من معنى، لتعكف على النغم والجرس، إنك تقرأ سطرًا، كما تقرأ سطرين، كما تقرأ عشرين سطرًا، فإحساسك هو أنك واقف مسمر القدمين في مكان واحد، لا تتقدم من فكرة إلى فكرة، إنما هو دوران في لا شـيء، فمن الجائز - بل لعله من المؤكد - أن ذلك الضرب من الكتابة كان

يتفق ومزاج مـــن لم يرد أن يعمل شـــيئًا، فهو في فراغ يملأه بالزخارف، لكنه ضرب من الكتابة لا يصلح أداة في عصرنا تصل بين كاتب وقارئ في ما يراد عمله بالنسبة إلى أوضاع الحياة اليومية الجارية.

لا صواب ولا خطأ في التركيبات اللفظية التي تبني كلامًا على كلام

لقد أسلفت لك ملاحظة عن الفرق بين ضربين من الكلام: ضرب منهما يتصل بالواقع الذي يتحدث عنه اتصالا مباشرا، كقولنا «الكويت تقع على الخليج العربي»، وضرب آخر يصل جزءًا من الكلام بجزء آخر، دون أن يكون لأي من الجزءين، أو للجزءين معا، شأن بدنيا الواقع، وضربت لذلك مثلا قول القائل: «إن ركوب البحر أمتع من ركـــوب الطائرة، ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة»، فمثل هذا الكلام قد يوهم بأن في الأمر تفكيرًا، لكنه في الحقيقة «كلام في كلام» لا يعني شيئًا، يوضح لك ذلك، أن تقول نقيض هذا الكلام فلا يتغير في العالم شيء، كأن تقول: «إن ركوب الطائرة أمتع من ركوب البحر، ولما كانت الســـفينة أبطأ من الطائرة، كانت هنالك علاقة بين السرعة ومتعة السفر»، فأنت هنا بإزاء تركيبتين كلاميتين، لا تستطيع أن تصف إحداهما بصواب والأخرى بخطأ، لأنه لا صـــواب ولا خطأ في أمثال هذه التركيبات اللفظية التـــي تبني كلامًا على كلام، وانعدام الصواب والخطأ فيها علته أنها لا تقول عن دنيا الأشياء شيئًا، فلا المتكلم أفاد ولا السامع استفاد، هو نطق صوتي ينتقل من فم إلى أذن، وانتهى الأمر.

وإني لأزعم – راجيًا أن أكون قد أخطأت في ما أزعم – إن نسبة ضخمة من اللغة التي نتداولها في كتاباتنا الأدبية هي من هذا القبيل الأجوف، لا يقدم حياتنا خطوة إلى أمام.

إن ألفاظ اللغة تتصاعد في درجـات متفاوتة من التركيب والتعميم، فقولك «إسماعيل» قد يصعد ليصبح «رجلا»، وهذا بدوره قد يصعد ليصبح «أمّة»، ثم يصعد ليصبح «إنسانية»، وواضح أنك كلما صعدت مع مدارج التعميم والتجريد، بعدت عن الواقع الجزئي الملموس، ولا ضير في ذلك، فالعلوم كلها تعميمات مجردة تبعد عن الواقع الملموس بعدًا شديدًا، لكن هنالك حالتين من الصعود، حالة تتدرج من أرض الواقع الحسي إلى سـماء التعميم المجرد، تدرجًا لا تنطمس فيه الدرجات، بحيث يستطيع الصاعد أن يعود فينزل إلى الأرض مرة أخرى درجة درجة. فلو سألت عالمًا عن قانون علمي، كيف تبين أنه قانون صحيح ينطبق على الواقع؟ أخذ بيدك هابطًا من تعميم القانون إلى وقائع الأرض المشهودة التي كانت في الأصل نقطة البداية. غير أن هنالك حالة أخرى أمرها غريب، هي حالة يقفز فيها الإنسـان إلى ألفاظ عامة مجـردة، دون أن تكون هنالك الرابطة التي تربطها بوقائع الأرض، كقولك – مثلا – «خلود». هذا معنى عام غاية التعميم، مجرد أقصى التجريد، ولا بأس في ذلك، لولا أن من يستخدمه يغلب ألا تكون عنده الحلقات الوسـطى الموصلة بينه وبين الجذور الأرضية التي منها نبت ونما، وإذن فالكلمة في هذه الحالة رنين أجوف، لا يفيد صاحبها علمًا.

وكلما كثرت كلمات كهذه في اللغة التي يستخدمها كاتب، أو تستخدمها مجموعة ثقافية من الناس، ازدادت درجة الترجيح

عندنا أن ذلك الكاتب، أو هذه المجموعة من الناس، إنما يسبح – أو تسبح – في ســـمادير، لا تطعم جائعا ولا تروي ظمآنًا، ولا تكســـو عاريًا – وإني لأزعم – راجيًا أن أكون مخطئًا في ما أزعم – بأن نســـبة ضخمة مما نقوله ونكتبه هي من هذا القبيل، وأحسب أني لست بحاجة إلى تنبيه القارئ إلى أنني بهذا لا أقصد أحاديث الناس في حياتهم اليومية، فالحمد لله أن هؤلاء الناس في حياتهـــم اليومية يعرفون كيف يتفاهمون بلغة دالة على واقع، وإنما أقصد من يقطنون في منازل الثقافة العليا، أو هكذا يظنون.

إنه لا يغيب عني أن نهضتنا الحضارية في القرن التاســـع عشر وأوائل العشرين – أو قل إلى يومنا هذا – قد صحبتها بالضرورة نهضة في مجال اللغة، فذلك أمر محتوم في دورات التطور لا مفر منه، لكنني ألاحظ أن النهضة اللغوية قد أخذت مجريين مختلفين: أما أحدهما فطريق سلكه فريق من الناهضين أرادوا باللغة أن تنافس العامية في وسيلة أدائها، وأما الطريق الآخر فهو الذي سلكه فريق ظن أن النهوض باللغة إنما يكون بإحياء القديم وكان الله يحب المحسنين.

وعندي أن الأمل المنشـــود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية أولا، وأن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وســـيلة لترنم المترنمين، ثانيًا، وبغير هذه الثورة في استخدامنا للغة، فلا رجاء في أن تحقق لنا الوسيلة الأولية التي ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمي الذي يحل المشكلات.

الفكر العربي من لغته *

من أوهام الإنسان، التي توشك أن تكون جزءًا من فطرته، ظنه بأن فكره شيء ولغته شيء آخر، حتى لتراه كثيرًا ما يلجأ في تصوير العلاقة بين الفكر واللغة، إلى التشبيه بالشراب والكأس، أو بالثوب والبدن، كأنما الفكر ينسكب في العبارة اللفظية كما ينسكب الماء في القدح. أو كأنما اللغة يمكن أن تتعرى عن الفكر، فتكون كالجسد العاري، لا يكتسب إلا إذا لبس ثوبًا من أفكار، ولهذا الظن الواهم عند الإنسان، تسمعه يقول عندما تصعب عليه العبارة: إن الفكرة في رأسي واضحة، لكنني عاجز عن التعبير.

وحقيقة الأمر هي ألا فكر عندي وعندك إلا ما ورد في لفظي ولفظك، لا زيادة هناك ولا نقصان هنا، بل وليس الأمر شيئين قد يتصلان وقد ينفصلان كما نشاء نحن لهما، بل الذي هناك هو شيء واحد، ألا وهو اللفظ ودلالته، فهو كالمصباح وضوئه، وكالزهرة وعطرها، فإذا وجدت غموضًا في قول قاله لك قائل،

* العدد ٢٦٨ - مارس ١٩٨١

فاعلم أن الغموض هو كذلك في فكره، والعكس صحيح كذلك، أي أنه إذا كانت الفكرة مضطربة في رأس صاحبها، فلا بد أن تجيء عبارة عنها بالدرجة نفسها من الاضطراب.

وذلك الذي نقوله عن «الأفكار» العقلية، لا ينفي قيام «حالات» في النفس، تظل حبيسة في الصدر لا تجد لفظًا ولكنه لا يفي بكل مضمونها، كحالات الحب والكراهية والغضب والرضا وما إليها، ومن هذا القبيل حالات عند المتصوفة أو عند العاشقين، يحسونها ولا يملكون التعبير عنها تعبيرًا كاملاً، وواضح أن أمثال هذه «الحالات» شيء، و«الأفكار» شيء آخر، ونحن هنا إنما نقصر حديثنا على «الفكر» العقلي دون سواه.

وفي ذلك أزعم أن فكر العربي كما يتبدى في لغته، مختلف في عمقه العميق عن فكر الغربي كما يتبدى في لغاته أيضًا. وأسارع هنا إلى التنبيه، بأن الفكرين إذا اختلفا في موضع فلا ينفي ذلك أن يكونا متفقين في عدة مواضيع أخرى، لأنهما - بالفعل - متفقان في كثير من الوجوه، ولولا هذا الاتفاق لما استطاع العرب أن ينقلوا إلى لغتهم معظم الفكر اليوناني، وهو بمنزلة الينبوع الذي انبثق منه الفكر الأوربي في عصوره الوسطى والحديثة.

وسأقصر حديثي في هذه الكلمة على نقطة واحدة من نقط الاختلاف بين الفكرين، وهي نقطة أراها بالغة الأهمية في تصوير الوقفة العربية كلها، مستندًا في ذلك إلى اللغة وما تدل عليه، وتلك النقطة التي أردت عرضها هي المقابلة بين «النظر» و«التطبيق»، أو قل بين النموذج العقلي من جهة، وأمثلته المادية من جهة أخرى، أو بعبارة ثالثة بين الفكر والواقع، وهما الطرفان اللذان يتمثل فيهما مذهبان من مذاهب الفلسفة الغربية، لو

ترجمنا اسميهما إلى العربية ترجمة حرفية - كما يقولون - لجعلناهما «الفكرية» و«الشيئية». فمذهب «الفكرية» يرى أن الحقائق كلها أفكار وليست أشياء في عالم المادة، على حين يرى مذهب «الشيئية» أن تلك الحقائق هي «أشياء» أولاً قبل أن نصورها لأنفسنا بأفكار، لكن الناقل العربي حين ترجم هذين الاسمين إلى لغته، اختار لهما لفظتي «المثالية» و«الواقعية»، وها هنا أجعل محور حديثي.

فألاحظ أول ما ألاحظ، أن الفرق البعيد بين الاسمين اللذين اختارهما الغربي لوجهتي النظر، والاسمين اللذين اختارهما الناقل العربي، إنما يصور فرقًا جوهريًا بين طريقة التفكير عند الغربي وعند العربي، وتهمنا الإشارة إلى ذلك الفرق وتوضيحه، ليرى العربي صورة عقله منعكسة على مرآة لغته.

فحين قابل الغربي بين «الفكرة» و«الشيء» فقد كان في الوقت نفسه يقابل بين نموذج رياضي بالغ الكمال، وشيء في الطبيعة قد يقترب من ذلك النموذج العقلي أو قد يبتعد عنه، ففكرة «المثلث» - مثلا - بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة، يستحيل أن تجد ما يطابقها تمام المطابقة في المثلثات المجسدة في أشياء الطبيعة، إذ مهما استوى السطح في تلك الأشياء ومهما استقامت الخطوط، فلا بد أن يجيء دون الدقة التي للفكرة الرياضية عن المثلث، وما معنى ذلك؟ معناه أن العقل الغربي يضع نماذج نظرية كاملة، ليسعى الإنسان في دنيا الأشياء إلى أن يقترب من تلك النماذج ما استطاع.

وأما حين يجعل العربي المقابلة بين «المثال» و«الواقع» فذلك يعني أمرين، أولهما أنه في الحقيقة يقابل شيئًا بشيء، لا فكرة بشيء، وذلك لأن لفظة «مثال» وجميع المشتقات العربية من

كلمة «مثل» إنما تشير إلى أشياء في هذه الدنيا الطبيعية، ومن ذلك قولنا «تمثال» و«يتمثل» و«مثل بين يديه» و«ماثل أمامه» و«يضرب لكم الأمثال»، أي يصور المعنى في تشبيه محسوس، وهكذا، فالمثال في معناه العربي هــو الفرد الذي بلغ الكمال بالنسبة إلى بقية أفراد جنســه، فمثال الحصان هو حصان من لحم وعظم كغيره، لولا أنه بلغ الدرجة القصوى الممكنة، ومثال «الإنسان» فرد من الناس يجلس ويأكل وينام، ولكنه بلغ الدرجة القصوى الممكنة بين الأناس، وفرق بعيد بين أن تجعل النموذج الأعلى فكرة رياضية كاملة، وبين أن تجعل ذلك النموذج الأعلى فردًا كائنا بالفعــل كبقية الأفراد، ارتقى عنهم، ولكنه قد لا يخلو من نقص.

ذلك أحد الأمرين، وأما الأمر الثاني، فهو أن كلمة «واقع» – من الوقوع، أو الهبوط، أو السقوط – تحمل في طيها «قيمة»، إذ تحمل معنى الانحطاط والازدراء لما هو طبيعي، وإذن فالمقابلة بين «مثال» و«واقع» هي – أولاً – مقابلة بين شــيء وشــيء، وهي – ثانيًا – تنطوي على ازدراء للشيئين معًا، ومعنى ذلك هو أن الفكر العربي كما وضع نفسه في هاتين اللفظتين، قد فصل فصلاً تامًا بين الطبيعة بكل ما فيها من كائنات أرقى وكائنات أحط، وبين العالم العقلي، فبات العقل عنده كيانًا قائمًا وحده مستقلاً، ليس من شأنه أن يهدي الكائنات الأرضية إلى التسامي، وحقًا أن النهضة الفكرية إنما تبدأ من النهوض باللغة وطرائق استخدامها.

صفة الإنسان الكامل في تراثنا العربي عند: ابن مسكويه، والغزالي، والرازي، والجاحظ *

١

الكاتب الصادق مع نفسه، المدرك للأمانة التي يحملها، أصالة عن نفسه ونيابة عن سواه، لا يكتب للتسرية، ولا لملء الفراغ الورقي في صحائف الكتب والمجلات، وإنما يكتب لأمر كان يكشف عن الحق في الموضوع الذي تصدى للكتابة عنه، وعندئذ تجيء كتابته – في الأغلب الأعم – كالمرآة الكاشفة لما يتبلج في نفوس الناس، وما تعج به حياتهم في عصره، فكأنما هو يكتب لمعاصريه وللأجيال القادمة وثيقة يرجعون إليها لينظروا كيف كانت الحياة في ذلك العصر، وقد ضاقت بما تراه الأعين وبما تسمعه الآذان، فيترك هذا كله، لا يمسّه بكلمة واحدة، ويأخذ في بناء حياة مثلى ليقوم فيها مجتمع أمثل، فهو – بما يكتبه – يضع أمام الناس القدوة والنموذج، تاركًا لهم أن يقارنوا ما هم فيه بما كان ينبغي أن يكونوا عليه، لعل الهوّة العميقة بين الواقع والمثال، تهولهم فتحفزهم إلى أن يبدلوا من حياتهم حالا بحال.

* العدد ١٥٠ – مايو ١٩٧١

بل إن الأمر كثيرًا ما يختلط علينا إذ نقرأ لأسلافنا ما كتبوا، فنسأل: ترى هل كانوا يرسمون بأقلامهم صورة معاصريهم، أو أنها صورة رسمت لتصلح في المعاصرين فسادا؟ ترى هل حاكوا الواقع أو تصوّروا المثال؟ وأيا ما كان شـأن الأسلاف الكاتبين، حينما كتبوا عن الإنسان كيف كان أو كيف ينبغي له أن يكون، فهأنذا أمام تحليلات هبطت منهم إلينا، ولو نشرت أمام أبصارنا نحن أبناء هذا العصر، لوجدنا فيها - يقينا - صورة الكمال الإنساني، التي تصلح معيارًا نقيس إليه واقع الإنسان المعاصر، لنرى كم بلغت في سـلوكه زاوية الانحراف، نعم إن هذه التحليلات التي أعنيها، تفوح برائحة اليونان الأقدمين. كأنما تلك - في مواضع كثيـرة - تلخيص لهذه، لكن القبول نصف الابتكار، فيكفينا في هذا الصدد أننا قد قبلنا الصورة الكاملة معيارًا لنا، قبلناها عن اعتقاد ورضا، وأجريناها على أقلامنا جزءا من تراثنا، وليس يحد من كمال الكامل أين يكون مصدره.

حكم العقل واحد، وحكم الهوى يتعدد

المدار في نموذج الإنسان الكامل عندهم هو أن يكون «عاقلا» بالتعريف الفلسفي الدقيق لكلمة «عقل» فهي كلمة ما أيسر أن تقولها في سياق الحديث، ولكن ما أعسر أن تجد لها التحديد المحكم، ولئن كانت الفكرة كثيرًا ما يوضحها نقيضها، فنقيض العقل هو «الهوى»، فماذا يميز أحكام «العقل» من أحكام «الهوى»؟ يميزها أن الحكم من النوع الأول هو في كل حالة معينة واحد لا يتعدد بتعدد الأشـخاص، أو بتعدد النزوات عند الشخص الواحد، على حين أن الحكم من النوع الثاني يقبل التعدد بكلتا

الصورتين، فإذا قال قائل إن العشرة نصفها خمسة، لم يكن ثمة مجال أمام غيره، ولا أمام نفسه أن يتنكّر لهذا القول، مهما تكن ظروفه ومزاجه، أما إذا قال قائل إن شروق الشمس أجمل من غروبها، كان هنالك احتمال أن يختلف معه سواه، بل أن يختلف هو نفسه مع نفسه إذا تغيرت حالته، والعلة في وحدانية الحكم العقلي، وفي تعدد أحكام الهوى، هي أن حكم العقل نقيضه مستحيل على الذهن أن يتصور حدوثه، وأما حكم الهوى فيمكن أن نتصور حدوث نقيضه.

الكمال التزام بالفعل عند المفكرين من أسلافنا

ذلك استطراد أردت به أن أوضح للقارئ ماذا يراد حين يقال إن أساس الحكم لإنسان بالكمال عند المفكرين من أسلافنا، هو أن يكون مقيدا بعقله إزاء الأشخاص والأشياء والمواقف، وقد كان من الأفكار المألوفة عند هؤلاء المفكرين جميعًا، فكرة جاءتهم من اليونان الأقدمين مع الترجمة التي نقلوا بها تراث أولئك اليونان، وهي أن يقاس كمال الشيء بأدائه للفعل الذي خلق من أجله، فشجرة البرتقال كمالها ليس هو نفسه الكمال بالنسبة إلى شجرة الورد، وكمال النمر أن يكون نمرا وكمال القط أن يكون قطا، ولا يجوز أن يحاسب نوع بكمال نوع آخر، على هذا الأساس نفسه يكون كمال الإنسان مرهونا بجوهره، وجوهره هو العقل، فأفضل الناس هو أقدرهم على التزام أحكام العقل في ما يفعل وما يجتنب «من غير تلوّن فيه ولا إخلال به في وقت دون وقت» كما يقول ابن مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق».

النفس الإنسانية ثلاث قوى
منها العقل وهو أفضلها

ويجري ابن مسكويه – وغيره من مفكري العرب أجمعين – على نسق اليونان، فيحلل النفس الإنسانية تحليلا يردها إلى قوى ثلاث: ففيها الشهوة إلى إشباع حاجات البدن، وفيها الغضب الذي يستثار دفاعًا عن النفس، وفيها العقل، ولكل من هذه القوى فضيلته ورذيلته، فالفضيلة في الاشتهاء هي العفة وضدها هو الشره، والفضيلة في الغضب هي الشجاعة وضدها هو الجبن، والفضيلة في العقل هي الحكمة وضدها هو الجهل، وإذا اجتمعت هذه الفضائل الثلاث كان من اجتماعها فضيلة رابعة هي العدل. على أن القوى الثلاث التي ذكرناها، ليست كلها على درجة واحدة، بل فيها ما هو أعلى وما هو أدنى، والعقل أعلاها، وهو الذي من شأنه أن يلجم الغضب وأن يحدّ من الشهوة، ليقف كل منهما عند الدرجة التي ترضاها الحكمة، كأنه هو القائد في مركبة يجرها جوادان – إذا استخدمنا التشبيه المعروف الذي صوّر به أفلاطون حقيقة الإنسان في حالة كماله – فهو يسوس الجوادين بالزمام في يده ليضمن للعربة اعتدال السير.

الإنسان وحده، يُعدُّ فيه ألف بواحد

وإن الناس ليتفاوتون في الطرق التي يسوسون بها حياتهم وفق حكمة العقل، تفاوتا ليس له نظير في أفراد نوع آخر، لأن سائر ضروب الكائنات الحية تسير على قوانين طبائعها ليس لها في ذلك اختيار، فلا فرق يذكر بين نمر ونمر، ولا بين قط

وقط إذا تُرك وطبيعته، أما الإنسان ففي فطرته أن يختار، ولذا فمن واجبه أن يكون مسؤولا عن اختياره، ومن هنا جاء التفاوت الفسيح بين إنسان وإنسان في مقدار احتكامه للعقل حين يختار. ويذكر لنا ابن مسكويه في هذا السياق حديثا شريفا: «ليس شيء خيرًا من ألف مثله إلا الإنسان»، كما يذكر كذلك هذا البيت من الشعر:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتا
إلى المجد، حتى عُدَّ ألفٌ بواحد

عند أسلافنا: حكمة العقل تكتمل بالعمل

على أنني أحب ألا أمضي بالحديث عند هذه النقطة، دون أن أنبه القارئ إلى فكرة مهمة، لو أفلتت من أيدينا فقد أفلت ركن ركين في بنية الفكر العربي، ألا وهي أنهم - أعني أسلافنا من مفكري العرب - لم يتصوروا قط أن يقتصر الإنسان على حكمة العقل دون أن يمدها إلى فعل يؤديه بناء عليها، فلا يكون العلم علما عندهم إلا إذا أعقبه العمل على أساسه.

وفي ظني أن هذه الإضافة جاءت لتميز المفكر العربي من سلفه اليوناني، بالرغم من اشتراكهما في الطريقة التي حللوا بها النفس الإنسانية، «فالقوة العالمة» - على تعبيرهم - التي تتمثل في ما نحصله من معارف وعلوم، تكملها «القوة العاملة» التي تتمثل في تنظيم أمور الحياة وترتيبها.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم ابن مسكويه حين يقول: «إن ما يختص به الإنسان من حيث هو إنسان، وبه تتم إنسانيته وفضائله هو الأمور الإرادية». كما نفهمه كذلك حين يحدد

الخير بأنه «فعل» ما قصد به من وجود الإنسان، ويحدد الشر بأنه هو ما يعوق ذلك الفعـل، وتطبيقًا لهذه القاعدة لا يكون الخير أبدًا في من «يتأمل» وهو ساكن، بل لا يكون الخير أبدًا في من يملأ رأسه بثقافات الأولين والآخرين، ثم لا فعل بعد ذلك يؤديه على ضوء ما قد عرف.

الغزالي، كابن مسكويه، يقول بالعقل والعمل

وننتقل إلى عَلَم آخر من أعـلام الفكر العربي – هو الإمام الغزالي – لنجده يشارك في الأسس نفسها وفي الروح نفسها، فأول ما يلفت أنظارنا في هذا الصدد عنده، أن له كتابين، أراد بكل منهما أن يكون قسيمًا للآخر، كأنما أراد أن يعلن بألا حياة على أي درجة من الكمال إلا إذا اجتمع فيها قسط من ذينك القسيمين. وأما الكاتبان اللذان أعنيهما فهما «معيار العلم» و«ميزان العمل»، ففي الكتاب الأول يضع للعلم حدوده ويقيم له الأسس التي تضمن له الصواب، وفي الكتاب الثاني يبين كيف يجيء العمل وفق ذلك العلم.

ويرى الغزالي – كغيره من المفكرين العرب – أن صورة الإنسان الكامل لا تتحقق لنا إلا إذا حللنا النفس الإنسانية أولاً، فتراه يهيب بالباحث أن يعرف نفسه كأنه في ذلك سقراط، فيقول: اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك، كما يروي في هذا السياق حديثًا شريفًا: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»، ثم يقرر لنا في السياق نفسه أن معرفة النفس ومعرفة الله أمران متلازمان: «ومن رحمة الله على عباده أن جمع في شخص الإنسان على صغر حجمه من العجائب ما يكاد بوصفه يوازي عجائب كل العالم، حتى كأنه نسـخة مختصرة من هيئة العالم، ليتوصل

الإنسان بالتفكير فيها إلى العلم بالله».

لكنه إذ يحلل النفس إلى قواها، يأخذ بالتحليل نفسه الذي نقل إليهم عن اليونان، وهو أن يجعل فيها شهوة تطلب اللذة، وغضبًا يطلب الغلبة، ثم عقلا يسوس السير ويضبط الخطى، فإذا أراد ذكر الفضائل، جعلها أربعة: فالحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، ومن توافر هذه الفضائل الثلاث، تنشأ الفضيلة الرابعة وهي العدالة... هذا، ولم يدع الغزالي موضعا في كتابه إلا وأعاد فيه القول بضرورة أن يجيء «العمل» لاحقًا ضروريًا «للعلم» الذي تدركه القوة المفكرة، وإن يكن يجعل لهذين اللفظين معنى خاصا، فالعلم - عنده - هو علم بالإلهيات، والعمل - عنده - هو العبادة وفق ذلك العلم، لكن تحديده لهذه المعاني لا ينفي بنية الإطار الفكري الذي نتحدث عنه، وهو تصوّر الموقف مرتكزًا على قطبين، هما العلم من ناحية وتطبيقه من ناحية أخرى، كائنا ما كان المعنى الذي يعطيه المفكر للعلم، والمعنى الذي يحدد به نوع العمل.

الرازي في كتابه «الطب الروحي» يفصّل كيف يكون العمل

تلك - إذن - هي الأسس النظرية لنموذج الإنسان الكامل عند المفكر العربي القديم: تحليل للنفس على نحو ما حللها به اليونان الأقدمون، وهو تحليل مؤداه أن تكون القيادة للعقل، هو الذي ينظم الرغبة والانفعال، دون أن تُطمس رغبة أو أن يُطفأ انفعال. لكن الفكر العربي لم يترك الأمر عند هذا الحد النظري المجرد، بل تناوله بصورة تفصيلية تصلح لهداية الناس في سلوكهم الفعلي. ونسوق - مثلاً - لهذا التناول المفصل،

ما كتبه أبوبكر محمد بن زكريا الرازي في ما أطلق عليه اسم «الطب الروحي» أو «طب النفوس»، والذي أوحى له بهذا العنوان، هو كتابه الذي كان قد ألفه في الطب الجسماني، فما لبث أن رأى أن الصورة لا تكمل إلا بكتاب آخر يؤلفه في طب النفوس ليصح الإنسان بالكتابين جسدًا وروحًا.

والذي قصد إليه الرازي بطب النفوس هذا، هو أن يتعقب مصادر النقص الخلقي عند الإنسان، ليبين لقارئه كيف يكون أسعد حالا وأهنأ حياة إذا هو ملك زمام فطرته ووجَّهها على النحو الذي يهيئ له حياة متزنة معتدلة مأمونة العواقب، وهو يصف كتابه هذا في فاتحته بقولـــه: «هذه مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق»، قاصدًا بـ«الأخلاق» ذلك الســـلوك السوي السليم، وهو باتجاهه هذا إنما يذكّرنا بجانب مهم من جوانب الطب النفسي، الذي شاع في عصرنا هذا وذاع، وأصبحت له «عيادات» وتصدر عنه مئات المؤلفات، مع اختلاف في طريقة التناول تتناسب مع اختلاف العصرين.

فصل للرازي في فضل العقل

ولقد فصّل الرازي كتابه عشرين فصلا، كان أولها فصل في فضل «العقل» ومدحه، وها هنا نضع أصابعنا على مفتاح رئيسي من مفاتيح الشخصية العربية كما صوّرها تراثنا، ألا تكن هي الشخصية العربية كما وقعت بالفعل في مجرى التاريخ، فهي الشخصية التي تعلّق بها النموذج والمثال، فنموذج الإنسان كما رسموه هو الإنسان الذي كان محكومًا بعقله، لا بشهوته وغريزته بل ولا بوجدانه وعاطفته، ولماذا تركوا الزمام للعقل لا للهوى؟ الإجابة عند الرازي – وغيره – أن ذلك أجلب «للمنافع» آخر

الأمر، فقد تعود علينا الأهواء بإشباع لرغبتنا سريع، لا يلبث أن ينقلب علينا همًّا وغما، وأما فعل نبنيه على وزن نتائجه القريبة والبعيدة – وهذا هو نفسه العقل ومعناه – فالأرجح أن يكون مأمون العاقبة، فالعقل – كما يقول الرازي – هو: «الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»، وبالفعل نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورهـــا للحس، فنراها كأن قد أحسسناها. ومادام أمره كذلك فقد «حق علينا ألا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا وهو الزمام مزموما، ولا وهو المتبوع تابعا بل نرجع في الأمور إليه... ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته». وأنا أترك للقارئ العربي المعاصر أن ينظر لنفسه ويحكم، إلى أي حد يكون زمامنا في أيدي عقلائنا، وإلى أي حد نترك هذا الزمام لأصحاب النزوة والهوى؟

الفصل الثاني للرازي في الهوى

وإذا كان الاحتكام إلى العقـــل هو أحد وجهي العملة – كما يقال – فلابد أن يكون الوجه الآخر هو في قمع الهوى وردعه، لأن هذا مكمل ضروري لذاك، ومن ثم جعله الرازي موضوعا للفصل الثاني من كتابه، فلئن كان الإنسان بعقله مدركا للأمور إدراكًا صحيحًا، فهو بقمعه لهواه صاحب «إرادة»، والعقل من جهة، والإرادة من جهة أخـــرى، هما – كما نعلـــم – جانبان متلازمان، أحدهما لـــه النظر والآخر عليـــه التنفيذ، وليس الأمر بالهيّن اليسير إلا على من تناول إرادته بالتدريب المتصل الدءوب، وذلك لأن ما سوف يقاومه الإنسان بإرادته تلك، إنما هو طبع مغروز في جبلته، فانظر كم هو عســـير على الكائن الحي أن يسير ضد طبيعته، فلعل هذه أن تكون هي «الأمانة»

التي عرضت على الجبال فأبين أن يحملنها، وحملها الإنسان (والكلام هنا من عندي لا من عند الرازي)، فلقد آثرت الجبال، ومعها سائر الطبيعة من جماد ونبات وحيوان أن تترك نفسها لقوانين ليست من صنعها، فهي تسير ولكنها لا تعرف: لماذا؟ ولا إلى أين؟ إلا الإنسان! يقول الرازي: البهائم واقفة عندما يدعوها إليه الطباع، على خلاف الإنسان الذي يسلك السلوك بعد رَويّة عقلية فيخالف به ما يدعو إليه الطباع، «فإنك لا تجد بهيمة تمسك عن أن تُروث أو تتناول ما تغتذى به، مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه، لمعان عقلية تدعوه إلى ذلك».

العشق عند الرازي بليَّة

بعد أن يفرغ الرازي من كلام طويل يوازن فيه بين لذة عاجلة يرضاها الهوى ولذة آجلة يفضلها العقل، تقرؤه فتحسب أنك إنما تطالع فصلا عند «بنتام» Bentham أو عند «جون ستيوارت مل» John Stuart Mill (من مفكري القرن الماضي في إنجلترا) ينتقل بك إلى أولى الصفات النوعيـــة الخاصة التي لا تكون أبدًا من صفات الرجال ذوي الهمم الشـــماء، إلا العشق، أو الحب – بلغة يومنا – لأنه بلية يكفي فيها أنها تدعو العاشق إلى تذلل وخشوع، «فأما الخَنِثون من الرجال والغزلون، والفُرَّاغ، والمترفون، والمؤثرون للشهوات... فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية» وكأنهم بها يرتدّون إلى حالة الطبيعة العمياء، فاقرأ هذا وأمام عينيك صورة لشباب «الهيبز» في عصرنا!

العُجْب عند الرازي

ولا نطيل الوقوف هنا لننتقل إلى نقيصة نفسية لا نبرأ منها

إلا بتسليط العقل على الهوى، وتلك هي «العُجب» فكل إنسان هو بطبيعته محب لنفسه، وذلك يدعوه إلى «استحسان الحسن منها فوق حقه، واستقباح القبيح منها دون حقه... فإذا كانت للإنسان أدنى فضيلة، عظمت عند نفســه، وأحبّ أن يمدح عليها فوق استحقاقه، وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عُجبا، ولاسيما أن وجد قوما يساعدونه على ذلك».

ومن بلايا «العجب» – كما يقول الرازي – أنه يؤدي إلى النقص في الأمر الذي يقع به العجب، لأن المعجب لا يروم التزيد في الباب الذي منه يعجب بنفسه... فالمعجب بعمله لا يتزيد منه، لأنه لا يرى أن فيه مزيدًا، ومن لم يستزد من شيء ما، نقص لا محالة، وتخلّف عن رتبة نظرائه.

الفصل السابع من كتاب الرازي في الحسد

ومن العُجب ينتقل المؤلف إلى الفصل السابع من كتابه في الحسد، ويحلل الحسد إلى عنصرين يجتمعان، هما: البخل والشره، فالحسد أعم وأوسع من البخل على حدة، ومن الشره على حدة، إذ البخيل لا يحب أن ينال أحد مما يملكه شــيئًا، لكن الحســود يضيف إلى ذلك جانبًا آخر، هو ألا ينال أحد خيرًا، حتى ولو لم يكن ذلك مما يملكه هو.

ومحال على «عاقل» أن يكون «حسودًا»، لأن الحسد والعقل ضدان، ذلك لأن الحسود لا يحسد البعيدين عنه، فهو لا يحسد من بالهند والصين – على حــد تعبير الرازي – وإنما ينصبُّ حسده على الأقربين منه، فإذا احتكمنا هنا إلى العقل، قلنا: إنه إذا كان حمقا أو جنونا أن يحزن الحاسد لخير ناله البعيدون عنه، فإنّ حمقا مثله أن ينال الخير من هو بحضرته وقريب

منه، إذ الأقربون هنا – كالأبعدين – في أنهم لم يسلبوه شيئًا مما في يديه، ولا منعوه بلوغ شيء كان يقدر عليه.

واقرأ هذه العبارة النافذة من كلام الرازي في الحسد: «إنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلد ما، ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهة لذلك، ثم يملكهم رجل من بلدهم، فلا يكاد يتخلص ولا واحد منهم من كراهته لذلك، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك – أعني البلديّ – أرأف بهم، وأنظر إليهم من المالك الغريب، وإنما يؤتى الناس في هذا الباب من فرط محبتهم لأنفسهم، وذلك أن كل واحد منهم – من أجل حبه لنفسه – يحب أن يكون سابقًا إلى المراتب المرغوب فيها، غير مسبوق إليها، فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم، اليوم سابقا لهم مقدّما عليهم اغتموا لذلك، وصعب واشتد عليهم سبقه إياهم إليها، ولم يرضهم منه تعطفه عليهم، ولا إحسانه إليهم، لأن أنفسهم معلقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق، لا غير، لا يرضيهم سواه، ولا يستريحون دونه، وأما المالك الغريب، فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى، لا يتصورون كمال سبقه لهم، وفضله عليهم، فيكون ذلك أقل لغمّهم وأسفهم، وقد ينبغي أن يرجع في مثل هذا إلى العقل».

ومما يمحو الحسد عن النفس – هكذا يمضي الرازي في قوله – أن يتأمل العاقل أحوال الناس، فإنه سيجد أن حالة المحسود عند نفسه خلافها عند الحاسد، فلا يزال الإنسان يستعظم الحالة، ويتمنى بلوغها، حتى إذا بلغها لم يُسرّ بها إلا مديدة يسيرة، بقدر ما يستقر فيها ويتمكن منها ويعرف بها، ثم تسمو نفسه إلى ما هو فوقها... إنه عندئذ يصير بين همٍّ وخوف: خوف من النزول عن الدرجة التي بلغها، وهمّ لما يتمنى بلوغه.

الرازي والغضب والكذب

وينتقل المؤلف إلى حالة الغضب ووجوب دفعه، لأن الغضب إذا اشتد وأفقد الغاضب عقله، «فربما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة، أشـد وأكثر منها فـي المغضوب عليه» والحق أنه «ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق».

ثم يتناول الكاتب حالة الكذب وكيف يقضي العقل عند العاقل بوجوب إطراحه، لأن الكذب يدعو إليه الهوى، إذ كثيرًا ما يكون الدافع إلى الكذب هو رغبة الإنسان في «التكبّر والترؤس» – هذه عبارة الرازي – فيقول القول الكاذب إذا رآه مما يهيئ له الرفعة على سامعه، «وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل ألا يطلق هواه في ما يخاف أن يجلب عليه من بَعْدُ همّا وألما وندامة – نجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك».

إنني لألفت نظر القارئ إلى طريقة الرازي في التفرقة بين ما يجوز فعله وما لا يجوز، إذ هو يجعل المدار كله على «المنفعة» في المدى البعيد، لا على تطبيق المبادئ أيا كانت نتائجها في حياة الإنسان، ولما كان الفعل الواحد كثيرًا ما يختلط نفعه بضرره، كان دور العقل هنا هو أن يوازن بين النفع والضرر، وأيهما يكون له الرجحان يحدد للإنسان طريق سـلوكه إقبالاً على الفعل المعين أو إدبارًا عنه، وبعد هذه الملاحظة منا، اقرأ هذه الموازنة الطريفة في حالة الكذب: «ليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاسـتمتاع بكذبه – ولو كذب عمره كله – ما يقارب، فضلاً عما يوازى، ما يُدفع إليه – ولو مرة واحدة في عمره كله – من همّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه، واحتقار الناس».

الرازي والبخل

ويجيء بعدئذ حديث المؤلف عن البخل، وها هنا نجد تفرقة غاية في اللطافة والدقة، وذلك أن البخل ليس دائمًا من فعل الهوى، بل منه ما قد يكــون نتيجة روية عقلية وبُعد نظر إلى المستقبل البعيد، ولما كان «العقل» هو مدار أحكامنا، كان البخيل على مجرد خوف من الفقر خوفًا لا يقوم على أساس معقول، لأن ذلك من قبيل الهوى، وأما ما ينبني على تدبر العقل فهو مقبول.

الرازي يتحدث عن الغم والشره والسُّكْر وشهوة الجنس

ويمضي الرازي في تطبيق معيار العقل على ضروب النقص التي تفقد الإنسان صحته النفسية، فيتحدث عن حالة «الغم» ووجوب دفعها، وما الوســيلة لهذا الدفع إلا أن يحدّ الإنسان من رغباته وشــهواته ومواضع حبه، إذ الغم هو في صحيحه خوف عند المغموم من أن يفقد ما يملك، فلو درب نفسه على الاستقلال عن الأشياء، بحيث إذا ضاع منها ما ضاع لم يحس مرارة ضياعه، كان بذلك قد أبرأ نفسه من علة الغموم.

وعلى هذا الأساس نفسه يحدّثنا المؤلف عن حالات «الشره» و«السّكر» و«شهوة الجنس» وما إليها من رغبات الجسد، التي لا تبلغ أبدًا حد الإشباع، وإذن فالعلاج هو الوقوف منها جميعًا موقف القصد والتوسط، فلا نَئِدُها ولا نندفع وراءها إلى آخر المدى.

الموت لا خشية منه

ويختم الرازي مقالته هذه عن طــب النفوس، بحديث عن

الخوف من الموت، وكيف يجب التخلص منه بتحكيم العقل، «فالإنسان ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بتّة، إذ الأذى حسّ، والحس ليس إلا للحي وهو في حالة حياته... فإذا قيل: ليس في الموت لذائذ الحياة، قلنا: ليس بالميت حاجة إليها، ولا له إليها نزوع».

ويلخص الرازي السيرة الفاضلة - أي صحة النفس - في سطرين، فيقول: «إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة، وأقلّ من مماحكة الناس ومجاذبتهم، سلم منهم، وإذا ضم إلى ذلك الأفضال عليهم، أولى منهم المحبة، وهاتان الخلتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة».

نموذج للإنسان الأمير أو الوزير، عند الجاحظ

ها نحن أولاء قد رسمنا خطوطًا تصوّر نموذج الإنسان كما تمناه ثلاثة من أعلام الفكر العربي القديم، من الناحيتين النظرية والعملية، هم: ابن مسكويه، والغزالي، والرازي، ونريد أن نضيف إلى نموذج الإنسان في عمومه، نموذجًا رسمه مفكر رابع، هو الجاحظ، للإنسان وهو أمير أو وزير.

ففي رسالة «المعاش والمعاد» التي وجهها إلى الوزير محمد عبدالملك الزيات (وقيل: إلى محمد بن أبي داود، الذي تولى قضاء بغداد في عهد المتوكل)، ومن ذا يسعه أن يقرأ رسالة كهذه فيها نصح للوزير، دون أن يذكر رسالة ميكافيلي Machiavelli التي ينصح بها الأمير The Prince، فبينما المثل الأعلى للأمير في تصور مكيافيلي هو أن يبلغ غايته بغضِّ النظر عن الوسائل المؤدية إليها، من ظلم وغدر وكذب وخداع وما شئت من رذيلة، ترى الجاحظ يوصي وزيره بأن الحكم لا يستقيم إلا مع طائفة من

فضائل، إذا جاوزها، فقل ضل السبيل، لا بالنسبة إلى الأخلاق النظرية وحدها، بل كذلك بالنسبة إلى المنفعة المرجوّة، سواء كانت منفعة في دنياه أو في آخرته، لا فرق بين الحالتين.

والمبدأ الأساسي عند الجاحظ في رسالته هذه - كما هو عند ابن مسكويه والغزالي والرازي جميعًا - هو احتكام المرء إلى عقله دون الميل والهوى، على أن يفهم «العقل» بمعنى الطريق المؤدية آخر الأمر إلى نفع يرجح الضرر: «اعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وبغض ما كان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركّب، وجبلة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه، موجود في الإنس والحيوان».

ويعقب الجاحظ على ذلك بعبارة كأنما أراد بها أن يشرح للوزير ما يقصد إليه حين يؤسس السلوك على «العقل»، وحين يترجم مثل هذا السلوك العاقل بأنه هو الذي ينشد أكبر النفع في نهاية الأمر، فيقول ما معناه إن العبرة هي في قدرة الإنسان على رؤية النتائج الأخيرة منذ أوائل الأمور، «واستشفافه بعقله ما تجيء به العواقب» وبقدر تفاوت الناس في هذه القدرة يكون تفاوتهم في الفضائل، أما إذا انتظر المرء حتى يقع ما يقع فيراه حين يقع «فذاك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول، والعالمون والجاهلون»، ثم ينصح الجاحظ الوزير بأن يحكّم وكيل الله عنده - ويعني بذلك عقله - على هواه، ويلقي إلى عقله بزمام أمره.

وكذلك يوصي الوزير بالعدل، قائلا له: «اعلم أن الحكم في الآخرة هو الحكم في الدنيا: ميزان قسط، وحكم عدل»، ولعل من أركان العدل أن يحفظ للناس أقدارهم إذا قام بينه وبينهم معاملة، على أن تقاس هذه الأقدار على قدر البلاء والاستحقاق،

محذرًا إياه أن يركن في تقديره للناس إلى الهوى.

وينصح الوزير أن «اجلس في المحافل دون الموضع الذي تستحقه حتى يرفقك أهلها، فإذا تنافس القوم في حديث وعندك منه مثل ما عندهم فأمسك حتى يحتكموا إليك، لأنك إن نافستهم كنت واحدًا منهم».

وهو إذ يذكر له الفضائل الأساسية، يتفق فيها مع غيره ممن ذكرنا أو لم نذكر، وكذلك الأمر حين يحذره من الرذائل المذمومة التي من شأنها أن تزيل عنه السلطان، ومن أهمها الكذب والغضب والجزع والحسد، وله في هذه الرذائل كلام بلغ غاية الجودة ونفاذ البصر، ثم هو يفرق له بين طريقة يعامل بها عدوه وأخرى يعامل بها صديقه، فعليه مع العدو أن يحصّن عنه أسراره، وأن ينتهز له الفرصة فيظهر حجته عليه، وأن يظهر له الاستهانة به، لكن يستبطن الحذر منه والاستعداد له، أما مع الصديق فيوصيه قائلاً: «... لا تكونن لشيء مما في يدك أشد ضنا، ولا عليه أشد حدبا، منك بالأخ الذي قد بلوته في السراء والضراء... فإنما هو شقيق روحك... ومستمد رأيك، وتوأم عقلك، ولست منتفعًا بعيش مع الوحدة، ولابد من المؤانسة... ثم لا يزهدنك في الصديق أن ترى منه خلقا أو خلقين تكرههما، فإن نفسك التي هي أخصّ النفوس بك لا تعطيك المقادة في كل ما تريد، فكيف بنفس غيرك؟».

واقرأ هذه الإرشادات المتوالية التي يوجهها الجاحظ للوزير، واجعل صورة ميكافيلي ماثلة أمامك في كل ما تقرؤه للجاحظ هنا، لتعلم مدى البون بين ناصح وناصح، فبينما يقول ميكافيلي لأميره: إن الأمير الذي يريد حفظ كيان دولته، لابد له في كثير من الأحيان أن يخالف الذمة والمروءة والإنسانية والدين. يقول

الجاحظ لوزيره أن يحذر الافتئات على حق إنســان لضعفه، بل إن ســمو الحكم هو في أن يغلب الحاكم نفسه ليكون في نصرة الضعيف، فالحلم - مثلا - كما يقول الجاحظ، حلمان، أشرفهما حلمك عمن هو دونك، والصدقان، أعظمهما صدقك فيما يضرك، والوفاء وفاءان، أســناهما وفاؤك لمن لا ترجوه ولا تخافه، تلك هي - كما يقــول - أركان الدين، وهي كذلك أركان الدنيا، ويستطرد الجاحظ مرشدًا للوزير: احذر المفاخرة بالأنســاب... اقتصد في مزاحك، فإن الإفراط فيه يذهب بالبهاء، ويجرِّئ عليك أهل الدناءة، وإن التقصير فيه يقبض عنك المؤانسين، «وأنا أوصيك بخُلق قلّ من رأيته يتخلّق به... ألا يحدث لك، انحطاط من حطت الدنيا من إخوانك استهانة به... ولا يُحدث لك ارتفاع من رفعت الدنيا منهم تذللا وإيثارًا على نظرائه في الحفظ والإكرام».

***

تلك صور للإنسان الأكمل صورها السالفون، فإن يكن عسيرًا على الطبع أن يجريها في معاملات الحياة الواقعة، فلا أقل من أن نرفعها أمام الأبصار نموذجًا، وأن القوم ليعرفون بمثُلهم العليا كما يعرفون بتاريخهم الواقع، قد يعابون بهذا ويمدحون بذاك، لكن الجانبين مما يكونان الصورة الحق، إذا أردنا الإنصاف.

الواقع وما وراء... الواقع *

١

أهل الواقع العلماء، هـــم الذين يتقصون بالنظر الظواهر الطبيعية.

وأما ما وراء الواقع ففي الذروة من أهله جماعة المتصوّفة الذين ينشدون رؤية الحق عن غير طريق الحواس.

فالناس رجلان في طريقة النظر إلى الأشياء من حولهم، وكثيرًا ما تتجاور الطريقتان في ثالث.

أما الأولى فهي أن يحصر الإنسان إدراكه في حدود الشيء الذي يدركه، فليس له من هذا الشيء إلا ما يقع عليه البصر أو ما تمسه الأيدي أو غير ذلك من جوانب، مما له صلة بهذه الحاسة أو تلك، فكأنما هو حيال ذلك الشيء أداة تصوير أو تســجيل، تلقط ما هنالك من ظواهر الضوء والصوت والحجم والوزن وما إلى هــذه الحقائق التي يمكن إدراكها بالحواس، أو بمختلف الأجهزة التي تعين الحواس بكثير أو قليل من ضبط ودقة.

* العدد ١٥٨ - يناير ١٩٧٢

وأما الطريقة الثانية من النظر إلى الأشياء، فهي التي لا يكتفي أصحابها بالشيء كما تراه العين أو تسمعه الأذن أو تمسه الأصابع، لأن هذه «الظواهر» – عندهم – هي أشد جوانب الشيء تفاهة وقلة شأن، وإنما وراء هذه الظواهر «بواطن» هي التي تؤلف حقيقة الشيء ولبه وصميمه. وإذن فما تلك الجوانب الظاهرة للحواس، إلا رموز تشير إلى حقيقة تخفّت وتسترت، بحيث لا يكون إدراكها بالبصر والسمع واللمس، بل يكون إدراكها بقوة أخـــرى، يتفاوت الناس في أنصبتهم منها، وإن شئت فسمّها «بصيرة»، تدرك ما لا يدركه البصر، فلئن كانت الأشياء كما نصادفها في دنيا الواقع المحس هي الحقيقة نفسها التي لا حقيقة وراءها من وجهة نظر الطائفة الأولى، فهي لا تعدو عند الطائفة الثانية أن تكون رموزا ترمز إلى مجهول وراءها. وأما أن يكون لديك من قوة البصيرة ما يمكنك من رؤية هذا الوراء المجهول، فعندئذ سوف تحدق بالعينين ما تحدق، دون أن ترى شيئًا، فتتكر أن يكون لهذا الوراء الخافي وجود.

والطائفة الأولى هي زمرة العلماء، وأعني علماء الكيمياء والفيزياء وما شابههم من سائر العلماء الذين يتقصون بالنظر «ظواهر» الطبيعة ليستخرجوا قوانينها، وأما الطائفة الثانية فرجالها كثيرون يتشكلون أنواعًا وصنوفًا، ولعل ذروتهم أن تكون في جماعة «المتصوفة» الذين ينشـــدون رؤية «الحق» عن غير طريق الحواس، بل عن غير طريق العقل، بل عن طريق ما يسمى بـ«الحدس» أو البصيرة أو العيان الروحاني المباشر.

على أنه كثيرًا ما يحدث أن يكـــون للرجل الواحد هاتان

النظرتان معًا، يستخدم كلا منهما في مجال، فهو يتشبث بالواقع المحسوس إذا كان في مجال بيع أو شراء أو طعام وشراب. إنه لا يرضى وهو في هذا المجال العملي أن يدفع ماله ثمنًا لدار يشتريها أو لثوب من قماش، ثم يرضى بعد ذلك أن يعود خالي اليدين مما اشـــترى، على زعم له من البائع أن الدار التي اشـــتراها أو ثـــوب القماش ما هو إلا رمز لما وراءه، فليترك هذا الرمز لينصرف إلى البحث عما يرمز إليه في دنيا الطي والخفاء. لا، إنه في مجال الحياة العملية يقبض على الواقع بكلتا يديه، لأنه آنئذ هو كل ما يعنيه، لكنه في ساعات الفراغ المتأمل، بعد أن يكون قد طعم وشرب واكتسى، لا بأس عنده في أن «يتفلسف» على النحو الذي يوهم بأن كل هذه الأشياء التي نشط لكسبها بياض نهاره، ليســـت إلا «ظواهر» طافية كرغوة الماء على سطح الوجود، وعلى الحكم أن يمحو غشـــاوتها من أمام عينيه، ليرى بواطنها الخافية، التي هي الحق الثابت الدائم الذي لا يتبدل ولا يتحول ولا يزول. ومن هذا الطراز من الرجال، أعني الطراز الذي يتمسك بـ«الواقع» في حياته العملية – أو العلمية – ثم لا يلبث أن يتنكر له في حياته المســـترخية المستريحة من قيود ذلك الواقع، أقول إن من هذا الطراز من الرجال تتألف الكثرة الغالبة من البشر. وأما الذين يحدون أنفسهم بحدود الواقع في كل الظروف، فقلة قليلة، وكذلك هم قلة قليلة أولئك الذين يصرون على مجاوزة الواقع إلى ما قد خفي وراءه في كل الظروف كذلك.

الفرق واضح – في ما أرى – بين أن يكون الشيء الواقع حقيقة مقصودة لذاتها، وبين أن يتخذ دليلا على ســـواه،

فالضوء الأحمر في علامات المرور هو ضوء كأي ضوء آخر مما يقع على العين المبصرة، ولكنه قد يتخذ دليلاً على أمر أصدره الشرطي بأن تقف السيارات العابرة حتى يأذن لها باستئناف الحركة. وعلم الدولة هو قطعة من قماش كأي قطعة أخرى من قماش، لكنه قد يتخذ رمزًا يدل على دولة قائمة واجبة الاحترام. وعقارب الساعة وهي تشير إلى أرقام رقمت على وجهها، هي قطع من معدن تتحرك كما يتحرك سواها من أجزاء المادة المتحركة، لكنها في كل وضع من أوضاعها تدل على «زمن». ونستطيع أن نمضي في ذكر الأمثلة مئات وألوفًا، لأشياء نراها على وجه ونتخذ منها دليلاً رامزًا على وجه آخر، وأول هذين الوجهين هو الواقع كما تدركه حواسنا، والوجه الثاني هو ما وراء هذا الواقع، فإذا أنت توسعت في هذه التفرقة ونوعيتها، وجدت الإنسان الحي: واقعه المحسوس بدن بكل ما فيه من أجهزة للهضم والتنفس وغيرهما، وما وراء هذا الواقع روح نستدلها ولا نراها. ووجدت الطبيعة كلها بما فيها من أكوان فلكية، واقعها هو هذا الذي تراه وتلمسه، ووراء هذا الواقع قوة عظمى تستدلها ولا تراها.

على أن الناس – كما أسلفنا القول – يختلفون درجات في محور التركيز: نفر قليل ينحصر في الواقع المرئي المحسوس، غاضا نظره عن مهمة الرمز التي قد ينسبها آخرون إلى هذا الواقع، ونفر قليل آخر يجاوزون الواقع المرئي، لا يقفون عنده لحظة إلا ريثما يطعمون بأقل الزاد ويكتسون بأقل الثياب، لكي يسارعوا إلى ما وراءه، ثم كثرة كاثرة تحاول الجمع بين النظرتين، فتجعل من يومهم ساعات للواقع يقفون عنده

من حيث هو، وساعات أخرى لما يفرضون وجوده وراء ذلك الواقع.

وعلى هذا النحو نفسه تختلف العصور وتختلف الأمم، فمن عصور التاريخ ما تغلب عليه النظرة إلىالواقع كما تقع صورته على حواس المشاهدين - مثل عصرنا الراهن في جملته - ومنها ما تغلب عليه النظرة الأخرى التي تتخذ من هذا الواقع رمزا، ثم تحاول البحث وراءه عما يرمز إليه - مثل العصور التي اشتدت فيها روح التدين - ومنها عصور حاولت أن توازن بين النظرتين، كما حدث - في ظني - إبان القرن الماضي، حين كادت تتجاور مثالية هيجل Hegel مع وضعية أوجست كونت Auguste comte، وكذلك تختلف الأمم كما تختلف العصور. ولقد جرى عرف الناس في أحاديثهم الجارية على أن ينعتوا الشعوب التي يغلب عليها الوقوف عند حدود الواقع لا يجاوزونها ما استطاعوا، بأنها شعوب «مادية»، كما نقول اليوم عن الشعب الأمريكي - مثلاً - في وقفاته العلمية الصارمة، وأن ينعتوا الشعوب التي يغلب عليها الميل إلى مجاوزة الرمز إلى الرموز إليه، أعني مجاوزة الواقع إلى ما وراءه، بأنها شعوب «روحانية»، كما نقول نحن عن أنفسنا أحيانًا، وعن الشعب الهندي، وعن الشرق كله بصفة عامة.

أما بعد هذا التمهيد الشارح، فإني أعرض للمشكلة الكبرى التي تشغلني وتشغل سواي من رجال الثقافة في الأمة العربية، وهي: كيف نلتمس لأنفسنا طريقًا في عصرنا هذا، بحيث نعاصره حقا وفعلا وإيجابا، ونحافظ في الوقت نفسه على المقومات الأساسية التي تجعلنا أمة عربية؟

إن أغلب الظن عندي هو أن أوضح سمة تميز العربي في ثقافته – وذلك حين يكون هذا العربي في عصور قوته – هي أنه يوازن في دقة وبراعة بين وجهي الحياة، فللواقع المحدود المحسوس مجال، ولما وراءه مجال آخر، بحيث لا يطغى أحد المجالين على الآخر، بل يتكامل المجالان في حياة سوية متزنة. وربما كان المعنى المقصود من الحديث الشريف بأن يعمل الإنسان لدنياه كأنه يعيش أبدا، ولآخرته كأنه يموت غدًا، هو وجوب مراعاته لهذا التوازن بين النظر إلى الواقع حين ينبغي أن يحصر رؤيته فيه، ثم النظر إلى ما وراءه باعتبار الواقع في هذه الحالة رمزًا يشير إلى ما هو أرفع وأسمى، فالواقع مهما كانت قيمته، إنما هو جزئية عابرة تجيء وتمضي، وأما ما يمكن أن يشير إليه فمطلق أزلي لا يتعاوره الحدوث والفناء.

لكن الأمة العربية لم تكن دائمًا بهذه القوة التي توازن بين الطرفين في اتساق وتوازن، بل أصابها الضعف حينا. ولعلها مازالت تئن من بعضه إلى يومنا، فماذا يصنع الضعيف البنية إلا أن يفر من حمل الأعباء الثقال؟ ماذا يصنع ضعيف المعدة سوى تجنب الطعام؟ ومثل هذا الفرار رأيناه في العربي الضعيف، حين رأيناه يفر من الواقع لائذًا بما وراءه، فتكون النتيجة أن يضيع منه الجانبان معا، عندئذ يكثر التواكل والتخاذل، وتشيع الخرافة ويضيع الإيمان بالعلم وروابطه السببية؟ إذا أراد الناس قمحا ليأكلوا، فلماذا يلتمسونه على أرض الواقع مادام في وسع أصحاب الخوارق أن يضعوا أيديهم في أوعيتهم الخالية، فإذا هي مليئة بالخبز والأرز واللحم والمرق؟

على أن ضعف العربي الضعيف لم يظهر دائمًا في صورة الفرار من الواقع، بل كثيرًا ما ظهر ولايزال في الوقوف عند الواقع المحسوس، لا وقفة العلماء يحللونه ويركبونه ويخترعون منه الأجهزة العلمية ويخلقون منه حضارة جديدة، بل وقفة الخلعاء يكثرون من الطعام والشراب والثياب والبذخ واللهو الفارغ، وسواء لهى العربي الضعيف عن الواقع أو انغمس فيه، فهو في كلتا الحالين صورة شائهة للثقافة العربية إبان قوتها.

ومع ذلك فهذا كلام جاء عرضًا في سياق الحديث، وليس هو ما قصدت إليه، وإنما قصدت إلى بحث للثقافة العربية الحديثة عن وقفة تحقق بها ذاتها وتشارك بها عصرها في آن معًا، وهي إنما تحقق ذاتها - ولا جدال في هذا - بأن تضيف إلى الواقع ما وراءه، ولكن كيف؟

تستطيع أن تقول عن عصرنا هذا أي شيء تريده، لكنك لابد ناعته بأنه عصر علمي من الرأس إلى أخمص القدم، ولا ينفي عن العصر علميته هذه أن نراه يلجأ في دنيا الأدب والفن إلى ضروب يتحلل فيها من روابط المنطق، مستهدفًا بذلك أن يزيح عن ظهره صرامة العلم ومنطقه ولو لبضع ساعات ليستريح، وإذا قلنا عن العصر إنه ذو طابع علمي ظاهر في أدواته وآلاته وتقنياته، فقد قلنا بالتالي إنه عصر يرتكز على «الواقع» وحـــده، وإلا فهل يترك عالم الضوء - مثلاً - ظاهرة الضوء لينظر إلى ما وراءها؟ هل تريد لعالم الطبيعة الذرية أن يغض النظر عن الذرة التي هي موضوع بحثه ليبحث عن خفاء كامن خلفها؟ لا، فالعلم مربوط بالواقع

بأوثق الروابط، والعالم مشدود العنق إلى موضوع بحثه، يصب عليه المشاهدة ويجري عليه التجارب ليستخرج خصائصه وتفاعلاته مع غيره، ثم ليصـــوغ له القوانين آخر الأمر في صور رياضية، ليتمكن الإنسان بعد ذلك من إلجام الظواهر الطبيعية بكل ما استطاع من شكائم، فيركبها ويوجهها، كما يفعل مهرة الفرسان في جيادهم. فإذا شاء العربي أن يعاصر زمانه، فلا مندوحة له عن العلم، ثم العلم، ثم لا ثَمَّ بعد العلم، وإنما عنيت العلم بمعناه الطبيعي لا بالمعنى الذي يتصوره حفظًا لما ورد في صحائف الأقدمين، فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهر قلب ألف ألف بيت من الشعر، لكنك تزداد عصرية لو شاركت في العلم بالإلكترون وفي تسييره لخدمة الإنسان، وكما أن الحياة يقظة للنشاط المنتج ونعاس للراحة والأحلام، فكذلك حياة الإنسان الثقافية: يقظتها في دراسة العلم الطبيعي وتطبيقاته، ونعاسها الحالم في رحاب الأدب والفن.

ماذا نضيف إلى العلم بحياتنا؟

ولنترك المعاصرة ووسيلتها، فما أظن عليها بين أولي الرأي اختلافًا ولا خلافًا، ولنعد إلى سؤالنا الأهم والأعوص، وهو: ماذا عسانا أن نضيف إلى العلم من لدنا، لنصبح عربًا، بعد أن بتنا بالعلم معاصرين؟... الجواب هذه المرة يكمن في ما وراء الواقع، فلئن كان الواقع المرئي، الذي هو مجال العلوم الطبيعية، مشتركًا بين الناس أجمعين، فإن ما وراء الواقع تختلف صورته باختلاف الأمم، بل إنها لتختلف في الأمة الواحدة باختلاف الأفراد في أنصبتهم مـــن الثقافة. ولو أمعنت النظر حولك في أحاديث الناس ومسالكهم لرأيت هذه

الحقيقة ماثلة أمام عينيك، لا بل إنك لتراها ملقاة أمامك على قارعة الطريق، لا تتطلب منك إمعانًا للنظر، وهي أننا لا نكاد نغفل عمّا وراء الواقع في حياتنا لحظة، فذلك – كما أسلفت القول – هو طابعنا الثقافي الأصيل المميز. ولا عجب إن كنا نحن الأمة التي عن طريقها عرفت الدنيا رسالات السماء. ومعنى ذلك أننا بحكم الوراثة الثقافية نفسها معدون أتم إعداد لإضافة الباطن الخفي إلى الظاهر البادي، فإذا استطعنا – بالمشاركة في الحركة العلمية – أن نشارك عصرنا في هذا الظاهر البادي للبصر والسمع، فما أيسر علينا بعدئذ أن نميز أنفسنا بنظرتنا الخاصة إلى ذلك الخفي الباطن. غير أن هذه الإضافة – إضافة الباطن إلى الظاهر – لسوء الحظ لا تتخذ عندنا صورة واحدة من الطراز الذي يعلو بصاحبه، بل إن لها عندنا صورتين: إحداهما قد تراها في قلة ضئيلة من المثقفين، وأما الأخرى فلها الشيوع في السواد الأعظم من الناس. أما في الحالة الأولى فالماورائية تبني لنفسها نسقا متينا من القيم السامية، التي من شأنها أن تحدد الأهداف العليا ثم ترسم لها خطوات الوصول، وبذلك تصبح فعّالة محركة نحو الأرقى والأفضل. وأما في الحالة الثانية فالماورائية تتحول إلى مجموعة من السمادير والأوهام، فترين على القلوب وتغشي الأبصار، وما هي إلا أنه تتجمد الحياة في شراييننا فلا سير ولا حركة، بله أن يكون ارتفاع وارتقاء.

ونغضُّ أنظارنا عن أصحاب الأوهام والسمادير، بالرغم من كونهم الفئة الأكثر عددًا والأوسع انتشارًا، لأنهم إذ يجاوزون دنيا الواقع إلى ما وراءها، لا تقع أبصارهم في هذا «الوراء»

الخصب الغني الملهم، إلا على ما يشتت الأذهان ويبعثر الجهود ويضل السائرين عن جادة الطريق. نغض النظر عن هؤلاء، لأنهم يلتمسون في ما وراء الواقع كل ما من شأنه أن يهدم بنيان العلوم، فالعلوم قائمة على اطراد القوانين. أما هؤلاء فيبحثون عن روايات يروونها ليثبتوا بها ألا قوانين ولا اطراد، فإذا كانت قراءة مخطوط معين تتطلب في الحياة الواعية العاقلة عيونا ترى، جعلوها لك أمرًا ممكنا بغير رؤية. وإذا كان الانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى يتطلب اجتياز المكان الواقع بينهما، جعلوا لك هـذا الانتقال ممكنا بغير اجتياز للمكان. وهكذا وهكذا، ألوف الأمثلة والروايات يسوقونها لك ويروونها، ولو صدقت لكذب العلم، وبالتالي لاستحالت علينا مشاركة العصر في علميته بكل عقولنا وقلوبنا.

نغض أنظارنا إذن عن هؤلاء، بالرغم من كثرتهم، ويكفي إهمالهم من حسـابنا أن نعلم أن أوهامهم هذه، ولو زيدت أضعافًا مضاعفة، لما زادت غـلال القمح حبة، ولا أقامت للمضيعين من الناس جدارًا، ولا نسجت للعريان ثوبًا، هي أوهام تهدم ولا تبني، وتقيد العقول لا تفك أغلالها ولا تفسح أمامها آفاق النظر.

نغض أنظارنا عن هذا اللون المريض من مجاوزة الواقع إلى ما وراءه، لنحصر تلك الأنظار في طريق آخر، يميزنا ونستطيع أن نفخر به ونفاخر. وذلك هو الطريق الذي نبني به وراء الواقع المادي منظومة من القيم، بينها وحدة واتساق، وفيها دينامية محركة، ولها القدرة على رسم حياة مثلى، يكون فيها العمل والأمل، وهي منظومة من القيم لم تعرف بها أمة كما عرفنا، ومن ثم فهي التي يمكن أن تمدنا بالطابع الفريد

الذي يحقق لنا الأصالة التي إذا أضيفت إلى المعاصرة عن طريق اكتسابنا للعلوم، حققنا وجودنا من طرفيه، فكنا بذلك عربا ومعاصرين في آن واحـد. وهي مجموعة من قيم لن تحتاج منا إلى بحث طويل للكشف عنها، لأنها على أطراف أناملنا، نرددها ألف مرة كل يوم، يحفظها صبية المدارس، ويجريها الراشدون في أحاديثهم الجارية. لكن - وا أسفاه - يحفظها أولئك ويرددها هؤلاء ألفاظًا، لكنهم لا يعيشونها حياة، وإنما عنيت القيم المتمثلة في أسـماء الله الحسنى. هذه الأسماء هي في حقيقتها دلالات تشير إلى قيم تضبط السـلوك وتوجه مجرى الحياة إلى أهداف تليق بالإنسان كما تتصوره وتصوّره الثقافة الإسلامية العربية، هي صفات تكون مطلقة بالنسبة إلى الله سبحانه، ومنقوصة متدرجة نحو الكمال بالنسبة إلى الإنسان. فلو استطعنا - عن طريق التربية بصفة خاصة، وعن طريق الفكر والنشر بصفة عامة - لو استطعنا ألا نجعلها مجرد ألفاظ نرددها على حبات المسابح، بل نجعل منها معايير حية نابضة نترسمها ونهتدي بهديها، إذن لكانت بين أيدينا منظومة منسـقة كاملة من القيم التي تضاف إلى دنيا الواقع، فتخرج الإنسان المتكامل من وجهة نظر إسـلامية، وفي ظروف هذا العصر، عصر العلم والصناعة.

إننا لنبصر بأعيننا ونلمس بأيدينا كيف انتهى العلم الطبيعي والصناعة التقنية في البلاد التي تقدم فيها العلم وتقدمت الصناعة، كيف انتهى بها هذا العلم وهذه الصناعة إلى حالة من العرج الحضاري، فكأنما هي تحجل على ساق واحدة، فكان ما كان من تمرّد الإنسان على نفسه في الفن والأدب.

حتى لقد أعلنوها صريحة بأنهم لم يعودوا يطيقون العقل والمعقول، واندفعوا وراء اللامعقــول والعبث، فأي إضافة عظيمة تســتطيع الثقافة العربية الأصيلة أن تضيفها إلى حضارة هذا العصر؟ لو أنها جسّدت قيمتها في أبنائها أولا، فاستطاعت بذلك أن تعطي للعالم المعاصر معاني إنسانية في مقابل ما تأخذه من علم وتقنيات!

كتاب المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى

كان من بين ما أوحى إليّ بهذه النظرة إلى الأسماء الحسنى، وهي النظرة التي تجعل منها قيما للسلوك البشري، كتاب صغير عميق ملهم، هو كتاب الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى»، فالإمام في كتابه هذا يلقي على الأسماء الحسنى أضواء ساطعة تبرز معانيها الخافية، وهو يعقب على شرحه لكل اسم منها بقوله: إن نصيب العبد من هذه الصفة كذا وكذا، فيبين للقارئ كيف يسلك في حياته العملية على ضوء هذه الصفة المعينة أو تلك من المجموعة بأســرها. وإنني لعلى ظن يبلغ درجات الرجحان الشديد، بأن المتأمل لهذه المجموعة من الصفات، يستطيع آخر الأمر أن يقيم منها بناء واحدًا متســقًا. وإنمــا قصدت بـ«البناء المتسق» هنا ما نقصد إليه في دراســاتنا الفلسفية، حين نرتب القضايا ترتيبًا تنازليًا يبدأ بالأعم وينتهي بالأخص، بحيث تجيء كل خطوة نتيجة منطقية لازمة لزومًا ضروريًا عن الخطوة السابقة عليها، وفي الوقت نفسه تكون مقدمة ضرورية بالنسبة للنتيجة التي تلزم عنها في الخطوة التي تليها. ولو استطعنا بناء هذه القيم على هذا النحو المتسق

أوله مع آخره، كان لنـــا بذلك، لا مجرد عـــدد متناثر من القيم، بل مجموعة «موحدة»، ويكـــون مثل هذا «التوحيد» في القيم عندئذ، جانبا مهمًا من التوحيد الذي هو أميز ما يميز عقيدة المســـلم.وعندئذ كذلك يكون هذا التوحيد في القيم، ضامنًا للإنســـان ألا يتمزق سلوكه يمنة ويسرة فلا يدري إلى أين يتجه؟ فمن نقائص عصرنا – بشهادة رجال الفكر أجمعين – أنه عصر أدى بشبابه إلى حالة من التمزق والتفسخ والضياع، لماذا؟ لأن القيم التي ينطوي عليها هذا العصر، ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض، فترى هذه القيمة المعينة تغري الناس بالتزام العقل الصارم (في دنيا العلوم مثلاً)، بينما تغريهم تلـــك القيمة الأخرى بالخروج والعصيان وتفضيل الغريزة والوجدان على العقل ومنطقه (كما هو مشاهد في كثير من نتاج الأدب والفن، وفي تمرد الشباب)، فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم الهادية للإنســـان عن طريق الحياة، كان هذا دورنا في بناء الحضارة المعاصرة.

ولا يتسع المقام هنا لبحث شامل كالذي اقترحته، فلأقنع بمثال واحد لعلي أوفق به إلى توضيح ما أريد:

أعتقد أن لصفة «الحياة» في هذه المجموعة صدارة منطقية، فمنها تتفرع ســـائر الصفات. وفي ذلك يقول الزبيدي في شرحه لكتاب الغزالي «إحياء علوم الدين» (ج٢) إن تأخير ورود «الحياة» بعد ذكر صفات أخـــرى كالقدرة والعلم، هو بمنزلة تأخير المدلول عن الدليل، فمن شرط العالم القادر أن يكون حيا، ومع ذلك فكل ترتيب نجعل به صفة تســـبق أخرى، لا يعني ترتيبًا فـــي الظهور، لأن هذه الصفات كلها

أزلية معًا.

وبعد هذا التحفظ أعود فأقول إن لصفة «الحياة» صدارة منطقية، فماذا نعني بها حين ندعو الإنسان إلى أخذ نصيبه منها فيكون «حيا»؟ المقصود بـ«الحياة» هنا جانبان أساسيان، هما «الإدراك» و«الفعل»، فللإنسان حياة بقدر ما لديه من إدراك ومن فعل، أنه قد يتنفس ويتغذى وينمو ويتناسل، ومع ذلك كله لا يعد «حيا» بهذا المعنى المقصود، شرط الحي أن يكون على وعي كامل بما يدور حوله وبما تعتلج به نفسه، ثم لا يقف أمام إدراكه هذا ووعيه موقفا سلبيا سكونيا، لأنه لو فعل لما تغيرت الدنيا على يديه. بل لابد أن يكون «فاعلا» نشيطا منتجا مشاركا في دفع تيار الحياة بحياته، وإلى أين يدفعه؟ يدفعه إلى حيث تسمو الحياة وترتقي، فالواقف على جانب الطريق ينظر إلى ركب الحياة ولا يسهم في دفعه ليس حيا، والذي يحاول الرجوع بتيار الحياة إلى وراء ليعود به إلى حيث بدأ، ليس حيا، بمعنى الحياة الإيجابي الذي أسلفناه. الحي يقود ولا ينقاد، ويكون متبوعًا لا تابعًا، مادامت «الحياة» بحكم تعريفها السابق خلقا وإبداعا وابتكارًا وإضافة للجديد.

كان العربي من الأولين «حيا» لأنه ما انفك بانيا في كل مجال: بانيا في مجال الفكر وفي مجال الحرب وفي مجال السياسة، ولأنه كان تام الإدراك لدنياه، وشديد الفاعلية في ما حوله. والإدراك والفعل – كما أسلفنا – هما عصب الحياة بالمعنى المقصود، فإذا رأيت العربي من المتأخرين – وأعني العرب في حالتهم الراهنة – إذا رأيته سطيحًا تحت وطأة المستعمرين، ينقاد لإمامتهم ولا يقود، ويأخذ من حضارتهم ولا

يعطي، فاعلم أنه قد فقد من نفسه قيمة عليا من قيَمه، ولو استردها لاسترد عروبته بها. إن العربي لا يكون عربيا لمجرد تكراره لهذه اللفظة ملايين المرات، إنما يكون العربي عربيًا حين يتشرّب القيم العربية الأصيلة، وأولها صفة «الحياة» بالمعنى الذي قدمناه.

خط الحياة كخط الزمن، فانظر إلى ما شئت من الكائنات الحية، إلى شجرة – مثلا – تجدها تنوع فاعليتها – والحياة فاعلية – بتنوع مراحلها. إن الفعل الذي تبذله في بناء جذورها ليس كالفعل الذي تبذله في صنع الأوراق والثمر، هي شجرة واحدة من جذورها إلى ثمارها، لكنها لو قالت لنفسها عند مرحلة الثمر: لا، اتركي حاضرك وارجعي إلى ماضيك الجليل الجميل، لعادت إلى بناء الجذور مرة أخرى، ولألفت بذلك وجودها. وهكذا يفعل أعداء الحياة حين يدعوننا إلى العودة إلى ما كان، لقد كان لما كان خطره حين كان الملتقى الذي تنصب عليه فاعلية الأحياء، أما وقد انتقل الأمر إلى مرحلة تالية في عملية البناء وطريق السير، فلننصرف بالحياة وفعلها إلى هذه المرحلة الجديدة، شريطة أن نخصص منها جزءا لحفظ الجذور الأولى. وهكذا ترانا نضل طريقنا ونخطئ فهم الحياة، لو ظننا أن شرائح الزمن المتعاقبة يمكن أن يحل بعضها مكان بعض، فننزع المرحلة الأخيرة من سياقها لنردها إلى مكان المرحلة الأولى.

العربي مطالب بحكم تراثه أن يكون «حيًا»، فالله تعالى هو «الحي» بالمعنى المطلق الذي يستحيل معه أن يتسرّب إليه جمود وموت، وأما الإنسان فهو كذلك – أو ينبغي أن يكون – «حيا» بالمعنى النسبي الذي يعطيه من الحياة بمقدار

ما يدرك وما يفعل.

ولو استرسلت في حديثي لأنتقل من صفة «الحياة» إلى سواها، مما يكون في مجموعه منظومة متسقة للقيم الضابطة لسلوك الإنسان ووقفته لطال الحديث وفاض، فحسبي هذه «القيمة» الواحدة نموذجًا لما أعنيه حين أدعو إلى أن تكون مجاوزتنا للواقع العلمي، مجاوزة لا تنقلنا إلى تخليط السمادير والأوهام والشطح والخرافة، بل تنقلنا إلى عالم القيم التي تؤيد العلم ولا تنقضه، وتبني الحضارة ولا تهدمها، وتجعل من الإنسان إنسانًا يسير على ساقين: فها هنا العلم، وهناك ضوابط القيم.

نموذجان من ثورة الفكر*

في تراثنا ثورات فكرية مكتومة، لابد أن ننفض غبارها عنها، لعلها تفعل فعلها في الناس

ليست ثورة الفكر كثورة السياسة، فيها قعقعة المصفحات وهزيم الطائرات، وهتاف يثير غبار الطريق، وصياح يهز أمواج الصوت والصورة في أجهزة الإذاعة، لكن ثورة الفكر يغلب أن تجيء كقطرات الماء، تنصب على الجلمود الأصم فتحسبها واهنة بلا أثر، وإذا بالأيام تمضي فإذا الجلمود الأصم قد تفسّخ وأرهف السمع ليتلقى الرسالة. والعجب هو أن ثورات الفكر بصوتها الخافت الهادئ، هي التي تحرك النفوس على مدى الزمن القصير أو الطويل، لتثور بذلك الهتاف والقعقعة والهزيم في دنيا السياسة والاجتماع.

وفي تراثنا ثورات فكرية مكتومة، نخشى أن يطول بها الصمت فإذا هي كالعدم الذي لم يكن ولا هو كائن أو يكون، فما علينا نحن الكاتبين في هذا العصر إلا أن ننفض الغبار عن صفحاتها

* العدد ١٧٢ - مارس ١٩٧٣

لعلها تفعل في الناس فعلها. قال شكسبير – في مسرحية «العين بالعين» – على لسان أمير أراد أن يَخْبُرَ حال إمارته متنكرًا، فجاء بمن ينوب عنه أثناء غيبة زعم أنها سفر إلى بلد آخر، وما هو في الحقيقة بسفر، بل تبديل ثوب بثوب ليخالط الناس وكأنه أحدهم، فيذوق بنفسه حلو الحياة ومرّها، فأوصى نائبه ذاك بقوله: «... ألا إن السماء لتفعل بنا ما نفعله نحن بالشموع، فنحن لا نضيء الشموع لذاتها، وكذلك حسناتها إذا هي لم تنشر ضوءها في الناس فهي عدم من العدم، إن النفوس السامية إنما اكتسبت سموها من سمو غاياتها، وإذا أقرضت الطبيعة أحدنا مثقال ذرة من كنوزها، فإنما تكون في إقراضها ذاك مثل ربّة شحيحة، تعطي ما تعطيه مزهوة بنفسها كما يفعل دائن القروض، له على المدين أن يشكر له الصنيع وأن يدفع له ريع قرضه». ولقد دسَّ لنا الأسبقون في ثنايا ما أورثونا إياه كنوزًا، هي كالشموع التي ذكرها شكسبير، إذا لم تكن هادية بضوئها فهي كالعدم، أو هي كالقروض أقرضونا إياها، ويتوقعون منا أن نرد لهم قرضهم، مضافًا إليه زيادة الريع وعرفان بالجميل.

لست أدري كم أحس القارئ في حياته العملية ما أحسسته في حياتي، لا أقول مرة، ولا عشر مرات ولا مائة، لأنها مواقف تعد بالألوف، تلك التي أحسست فيها أن قدري عند الناس – ودع عنك الدولة – لم يوزن قط إلا بمقدار ما كان لي من سلطان نافذ الكلمة فعال الإرادة، ولما كانت حياتي قد خلت من كل سلطان، كنت كلما أردت قضاء لأمر، أجدني واحدًا في الزحام، لأرى بعيني كيف يكون الويل في بلادنا لمن ليس له نصير من أصحاب الإرادة النافذة؟ فالفرق بعيد بعيد في حياتنا العملية

بين إنسان وإنسان، وليكتب أولو الأمر ما شاؤوا في دساتيرهم المعلنة من مساواة بين المواطنين في الحقوق وفي الواجبات.

فالثورة الفكرية هنا هي أن تبدأ مع الناس من مرحلة الصفر، فتصدمهم بما لا يتوقعونه، قائلا: إن الإنسان وصنوف الحيوان سواسية، حتى إذا ما بهتوا لقولك، ثم زالت عنهم آثار الدهشة بعد حين، كان هينًا عليك بعدئذ أن تقنعهم بما أردته، وهو أن أي إنسان كأي إنســـان، أمام الله وفي ساحات القضاء، وفي الطرقات والمطارات ومكاتب البريد ومخافر الشرطة ومعاهد العلم ودواوين الدولة وأمام ضباط الجمارك والضرائب.

النموذج الأول لثورة الفكر:
نبدأ من الصفر كما قال إخوان الصفا

لنبدأ – إذن – من مرحلة الصفر، فنزعم بأن الإنسان وصنوف الحيوان سواسية. قال ذلك «إخوان الصفا» في رسائلهم، ترى هل قالوه من أجل ثورة فكرية كالتي نريدها؟! ولكن كيف قالوه؟

ففي صفحات طوال من الجزء الثاني من «الرسائل» أجرى «إخوان الصفا» محاكمة بين بني الإنسان وأنواع الحيوان، إذ ترفع هذه الأنواع الحيوانية شكاتها إلى ولي الأمر، مما تعانيه من عنت الإنسان، رافضة أن يكون للإنسان فضل عليها، من حيث إنها – هي وهو معًا – صنعة الله؟ فيسأل ولي الأمر بني الإنسان ماذا يقولون دفاعًا عن أنفسهم؟ ويجيبون بما يظنونه مؤيدًا لموقفهم من آيات القرآن الكريم. لكن الحيوان سرعان ما يقدم تأويلا لهذه الآيات، يبين أن الإنسان قد جاوز حدود الحق حين فهمها على الوجه الذي فهمها به.

وأما ولي الأمر هنا، فلا هو إنسان ولا حيوان، ليكون محايدا

في نظرته وحكمه بين المتخاصمين، إذ هو ملك من الجان، يدعى «بيراست الحكيم». وتبدأ الصورة الأدبية الرائعة التي رسمها المؤلفون، بأن جعلوا مقر «بيراست الحكيم» جزيرة في وسط البحر الأخضر مما يلي خط الاستواء، وهي جزيرة طيبة الهواء والتربة، فيها أنهار عذبة وعيون جارية وأشجار مختلفة ألوانها وثمارها. وحدث ذات يوم أن طرحت الرياح العاصفة مركبًا من سفن البحر إلى ساحل تلك الجزيرة، وكان على المركب قوم من التجار والصناع وأهل العلم، فخرجوا من مركبهم إلى أرض الجزيرة وطافوا بها، فرأوا فيها من ضروب النبات ومن صنوف الحيوان من بهائم وأنعام وطيور وسباع ووحوش وهوام وحشرات، وكان الكل يألف الكل ويأنس له، فاستطاب القوم الجزيرة وما عليها، واتخذوها لهم موطنًا، وأخذوا يبنون ويعمرون وينشطون بحياتهم على نحو ما اعتادوا في بلادهم أن يفعلوا، ولم تأخذهم عندئذ ريبة من أنفسهم حين أرادوا استخدام ما شاؤوا أن يستخدموه من صنوف الحيوان، لكن هذا الحيوان، الذي لم يألف شيئًا كهذا من قبل، هو الذي أفزعته هذه المصيبة التي نُكِبَ بها من حيث لا يدري، وأراد التمرد، ولكن هيهات أن يترك الإنسان له زمامًا بعد أن أمسكه بكلتا يديه. فما هي إلا أن جمعت البهائم والأنعام زعماءها وخطباءها، وذهبت إلى «بيراست الحكيم» - وكان ملك الجن - وشكت إليه ما لقيت من جور بني آدم واعتقادهم فيها بأنها عبيد لهم، فبعث ملك الجن رسولا إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته، فذهبت منهم طائفة تمثلهم، قال لهم ملك الجن على لسان ترجمانه: ما الذي جاء بكم إلى بلادنا؟

- قال قائل منهم: دعانا ما سمعنا من فضائل الملك وعدله،

وها نحن أولاء بين يديكم لتحكم بيننا وبين عبيدنا الآبقين من صنوف البهائم والأنعام.

– قال الملك: بينوا ما تريدون.

– قال زعيم الإنس: نقول إن هذه البهائم والأنعام عبيد لنا، ونحن أربابها، لكننا نراها إما هاربة عاصية، وإما مطيعة وهي كارهة منكرة لحقوقنا فيها.

– قال الملك: وما حجتكم يا معشر الإنس في ما زعمتم لأنفسكم على الحيوان من سلطان؟

– قال زعيم الإنس: لنا على ذلك دلائل شرعية سمعية، وأخرى عقلية منطقية؟ وطفق الإنسي يقيم الحجة تلو الحجة، ويذكر من آيات الله ما يؤيد دعواه، كقوله تعالى: ﴿**وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ**﴾ (**سورة النحل / ٥**)، وقوله: ﴿**وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ**﴾ (**سورة المؤمنون / ٢٢**)، وقوله: ﴿**وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (**سورة النحل / ٨**).

فتوجه الملك بالسؤال إلى جماعة الحيوان، قائلا: قد سمعتم يا معشر البهائم والأنعام ما قال الإنسي من آيات القرآن، مستدلا بها على صدق دعواه، فماذا تقولون في ذلك؟

فأناب الحيوان عنه البغل ليتكلم بلسانه، فقال:

ليس في شيء مما قرأ هذا الإنسي من آيات القرآن دليل على زعمهم بأنهم أرباب لنا وبأننا عبيد لهم، إنما هي آيات تذكرهم بما أنعم الله عليهم، قال لهم القرآن الكريم:

﴿ **سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ**﴾ (**سورة الحج/ من الآية ٦٣**)

كما جاء فيه في آيات متفرقة أن الله سخّر لهم الشمس والقمر والسحاب والرياح. أفترى أيها الملك أنها قد أصبحت بذلك عبيدًا للإنسان؟ وإن الناس قد أصبحوا أربابها؟ إلا أن

الله تعالى خلق كل ما في السماوات والأرض وجعلها مسخّرة بعضها لبعض جلبًا للمنفعة ودفعًا للخطر.

واستطرد البغل زعيم البهائم، ليقول: أيها الملك! كنا وكان آباؤنا سكان الأرض قبل خلق آدم أبي البشر، قاطنين في أرجائها، تذهب وتجيء كل طائفة منا في بلاد الله طلبا للعيش، كل منا مقبل على شأنه في مكان يوافق مآربه من برية أو أجمة أو جبل أو ساحل أو تلال أو غياض أو رمال، آمنين في أوطاننا، معافين في أبداننا، ومضت على ذلك الدهور والأزمان، حتى جاء بنو آدم وانتشـــروا في الأرض برًا وبحرًا وسهلاً وجبلاً، وضيقوا علينا الأماكن والأوطان، وأخذوا منا من أخذوا أســـيرًا، من الغنم والبقر والخيل والبغال والحمير، وسخروها واستخدموها وأتعبوها بالكد والعناء في الأعمال الشاقة من الحمل والركوب والشد في الدواليب والطواحين، بالقهر والضرب والهوان وألوان العذاب، فهرب منا من هرب في البراري والقفار فشدّوه بالغل والقيد والقنص والذبح والسلخ وشق الأجواف وقطع المفاصل ونتف الريش وجزِّ الشعر والوبر، ثم نار الوقد والطبخ والتشويه وأنواع من العذاب لا يبلغ الوصف كنهها.

فسأل الملك زعماء الإنس (بعد أن حصّن نفسه بأعوانه وجنده من قبائل الجن): ماذا أنتم قائلون في ما تَحكي هذه البهائم والأنعام من جور وعدوان؟

قال زعيم الإنس: إن لنا حججًا عقلية تؤيد حقنا على هذه البهائم في أن تكون عبيدًا لنا، نتحكـــم فيها تحكم الأرباب، من ذلك ما أنعم الله به علينا من صورة حسنة، وهيكل قويم، وحواس مدركة، ونفس ذكية، وعقل راجح.

فسأل الملك زعيم البهائم ماذا يقول في ذلك؟

فأجاب: إن الله جل ثناؤه ما خلقهم على تلك الصورة لتدل على أنهم أرباب، ولا خلقنا على هذه الصورة لتدل على أننا عبيد، لكنه تعالى فعل ذلك لعلمه بـــأن تلك البنية أصلح لهم، وهذه أصلح لنا، وبيان ذلك أن بني آدم عراة بلا ريش على أبدانهم، ولا وبر ولا صوف على جلودهم يقيهم الحر والبرد، ولما كانت أرزاقهم من ثمر الأشجار، ودثارهم من أوراقها، وكانت الأشجار منتصبة في جو الهواء، خلقت قاماتهم منتصبة ليسهل عليهم تناول الثمر والورق منها، وأما نحن، فلأن أرزاقنا من حشيش الأرض، فقد جُعلت أبداننا منحنية ليسهل علينا تناولها، وإذن فلا أحســـن ولا أردأ في هذا الاختلاف بيننا وبينهم، بل هي طبيعة العيش في كلتا الحالتين وما تقتضيه.

فقال ملك الجـــن لزعيم البهائم: لكن مـــاذا تقول في قول الله عز وجل: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ (**سورة التين/ ٤**).

فقال الزعيم: الآية تعني أنه تعالى خلقه في تناسب تام مع ظروفه، فلم يجعله طويلاً دقيقًا ولا قصيرًا لزيقًا، بل جعله ما بين ذلك، وكذلك الأمر معنا، فنحن من هذه الناحية سواء.

قال زعيم الإنس لزعيم البهائم: من أين لكم اعتدال القامة واستواء البنية وتناسب الصورة، وقد نرى الجمل عظيم الجثة طويل الرقبة صغير الأذنين قصير الذنب، ونرى الفيل عظيم الخلقة طويل النابين واسع الأذنين صغير العينين!

فأجاب زعيم البهائم: ذهب عليك أيها الإنســـي أحسنها، وخفي عليك أحكمها! أما علمت أنـــك لما عبت المصنوع فقد عبت الصانع؟

إنه إذا كان ما زعمت لبني جنسك من حسن الصورة شيئا

مرغوبًا فيه لتنجذب ذكوركم إلى إناثكم وإناثكم إلى ذكوركم، فلنا كذلك ما ينتج هذا التجاذب من ذكورنا وإناثنا، وأما ما ذكرت من جودة حواسكم ودقة تمييزكم، فليس ذلك بما تنفردون به دون الحيوان، ففي الحيوان ما هو أدق منكم حاسة وتمييزًا؟ فالجمل يرى موضع قدميه في أوعـر الطرقات برغم ظلمة الليل، والجواد يسمع وطء السـائر من بعد في سواد الليل، حتى لقد يوقظ صاحبه من نومه بركضة رجله حذرا عليه من عدو هاجم، وأما الذي ذكرته من رجحان العقول فلسنا نرى لذلك أثرًا بأشياء ليست من صنعكم، فالعقلاء إنما يفتخرون بأشياء، هم صانعوها.

ولقد طلب البغل من طوائف الحيوان أن تتكلم كل طائفة عن نفسها، فتكلم الحمار، والثور، والكبش، والجمل، والخنزير.

وهكذا لبث الحوار قائما وممتعًا، حتى إذا ما فرغ الفريقان من هجوم ودفاع وبذل كل منهما في الأمر جهد طاقته، استشار ملك الجن أعوانه، فكاد الرأي بينهم جميعًا يلتقي عند فكرة رأوها عادلة، وهي أن الحيوان صاحب حق، وأن بني آدم جائرون بما بين أيديهم مـن بهائم وأنعام، ولذلـك أصدروا نصحهم لصنوف الحيوان الأسـيرة أن تهرب كلها من قبضة الإنسان دفعة واحدة وفي ليلة واحدة، وتبعد عن ديار بني آدم لتتحرر من ظلمهم، كما فعلت حُمُر الوحش والغزلان والسـباع. لكن شيخ حكماء الجن أسرَّ في أذن الرئيس أن ذلك الفرار قد يكون أمرًا محالاً، لأن الآدميين يقيدون ما في حوزتهم أثناء الليل، ويغلقون دونه الأبواب، فاقترح أحد الأعضاء على الرئيس أن يبعث بقبائل من الجن لتفتح الأبواب المغلقة وتفك القيود عن البهائم وتخبل الحراس حتى تبعد البهائم عن منطقة الخطر

وتنجو بحياتها.

هذه خلاصة ما أورده إخـوان الصفا في رسـائلهم، ولمن شاء التفصيل المستفيض أن يرجع إلى الجزء الثاني من تلك الرسائل.

ولست أعلم ماذا يطوف برأس القارئ بعد قراءة هذا الحوار؟ أما أنا فقد أبى عليَّ خيالي إلا أن أترجم صنوف الحيوان إلى طوائف من البشر أنفسـهم، حاق بهم الظلم على أيدي قلة من ذويهم آلت إليها قوة وجاه عريض وحكم نافذ، فكان لهم ما أرادوا ولم يتركوا لسواهم الأمل في إرادة. ولقد استرعى انتباهي أثناء قراءتي للنص الأصلي عبارة رجحتُ بها أن يكون لهذا الحوار مغزاه البعيد في الحياة السياسية التي أحاطت بإخوان الصفا في عصرهم – وعصرهم هو القرن العاشـر الميلادي – وذلك أن الكاتب حين أقام خطيبًا من الإنس ليدافع عن حقوق بني جنسه، أفلتت منه هذه الإشارة الدالة: «فقام الخطيب من الإنس من أولاد العباس ورقي المنبر وخطب الخطبة وقال...». إذن فالأمر هو ما بين الحاكمين من أولاد العباس والمحكومين ممن كانت لهم ظلامة، وبقـي على المؤرخين أن يبينوا لنا إلى أي الطوائف من سواد الناس رمز المؤلف – أو المؤلفون – بالبغل والحمار والثور والجمل والخنزير، فلكل منها شكاته الخاصة، فوق الشكوى العامة. وإذا صدق هذا الفهم لقول إخوان الصفا، إذن فقد كان ما قالوه نموذجًا جميلاً من ثورة الفكر التي نريدها.

النموذج الثاني لثورة الفكر

أما النموذج الثاني الذي اخترته لثورة الفكر، فهو من صنف

يختلف عن الأول اختلافًا بعيدًا، وقد اخترته من أوربا في عصر جاء بعد إخوان الصفا بأربعة قرون، وإذا كان موضع الثورة الأولى تفاوت الناس في الأقدار، فموضع الثورة الثانية هو أفكار ينسجها الناس بأوهامهم، ثم لا يلبثون أن يقحموها على الواقع كأنها جزء منه، فتزيغ أبصارهم وتضل خطاهم على طريق الحياة، وأما قطب هذه الثورة الثانية فهو وليم الأوكامي William Of Ockham.

في أوربا إبان القرن الرابع عشر

نحن في أوربا إبان القرن الرابع عشر، على مبعدة قرن أو قرنين من حركة النهوض التي استيقظت بها أوربا، ثم تبعها في اليقظة سائر أقطار الأرض على فترات متعاقبات ربما طالت هنا وقصرت هناك، وكان البناء الفكري الثقافي كله قد تزعزعت أركانه وخارت قواه، انعكاسًا لتدهور الحياة بشتى مقوماتها إذ ذاك، وكأنما إذا أراد الله لنظام فاسد أن يزول، أحاطه بما ينخر في عظامه، فلقد تكاثرت على أوربا عندئذ عوامل الضعف: رجال الدين لم يعودوا يحافظون على الدين إلا في قشوره دون اللباب، وفي شعائره دون المحتوى، وما يسمى في التاريخ بحرب المائة عام، ثم وباء الطاعون الذي يرد ذكره في الكتب باسم «الموت الأسود»، فماذا يتخلف عن جو كهذا سوى اضطراب القيم وفوضى الأخلاق، وجَدْب الفاعلية العقلية، ونكسة تصيب الإنسان في ثقته بعقله وتقذف به إلى دنيا الخرافة؟

وفي هذا الجو نشأ وليم الأوكامي – نسبة إلى قرية إنجليزية تسمى أوكام – ولقد تعلم وليم في كمبردج وأكسفورد معًا، وقام بالتدريس في هذه الأخيرة، وأي تدريس؟ كان هنالك كتاب

تقليدي صنفه بطرس لمبارد في أوائل القرن الثاني عشر، يقع في أربعة أجزاء، وعنوانه «مأثورات»، ويحتوي على مجموعة مختارة مما قاله آباء الكنيسة الأولون، وكان العرف قد جرى في الجامعات الأوربية أن يبدأ المدرس الناشئ في الجامعة، بأن تدور محاضراته حول مادة هذا الكتاب، ويكفينا لكي نعلم أهمية هذا الكتاب أن نذكر ما قاله عنه «روجر بيكن»، إذ قال: إن الجامعة في باريس تدرس هـــذا الكتاب أكثر مما تدرس الكتاب المقدس.

بدأ الأوكامي محاضراته بهذا الكتاب جريا مع العرف، لكنه لم يلبث أن انحرف، في ما يلقيه على طلابه، عن مألوف الطريق انحرافًا خطيرًا. من ذلك أنه أخذ يغلّف محاضراته بمبادئ المذهب التجريبي – وهو مذهب يجعل هذه الدنيا مصدرًا للعلم، ولذلك فهو مثير للفزع عند رجال اللاهوت الذين لا يرضون بديلاً عن الكتاب المقدس مصدرًا لكل علم حقيقي جدير بعناية الإنسان. وشاع في الأوساط الدينية ما انحرف به الأوكامي عن الخط المألوف، فاستدعاه البابا في مقره عندئذ بمدينة أفنيون بفرنسا، ليحاكمه على زندقته تلك، ولكن محاكميه أرجأوا إصدار الحكم عليه، وسجنوه في دير لطائفة الفرنسسكان بافنيون، حيث لبث بضع سنين، لكنه هرب آخر الأمر من سجنه، ولاذ بالإمبراطور لويس في بافاريا – وكان معاديًا للسلطة الدينية القائمة ويسعى إلى تبديلها – فكان ذلك من الأوكامي بمنزلة الخروج على البابا وعصيانه.

المفكر الثائر

وشاءت له الأيام أن يخذله الإمبراطور، بمعنى أن هذا الإمبراطور

قد عاد واستسلم في خشوع ذليل للبابا ليستعيد رضاه. وأما المفكر الثائر – وليم الأوكامي – فقد مضى قدمًا في ثورته، يخرج الرسالة تلو الرسالة، دفاعا عن «الفرد» وحقه في أن يستقل برأيه، وضرورة أن يصبح «الفرد» – لا الجماعة التي تحتويه – هو محور الاهتمام، أليس الفرد مسؤولا أمام نفسه وأمام خالقه وأمام الناس عما يفعل؟ إذن فالحكم على الدولة نفسها إنما ينبثق من حصيلة المواقف الخلقية التي يقفها المواطنون أفرادًا قبل أن يكونوا جماعات.

غير أن هذا وسواه من الأفكار التي أذاعها الأوكامي عندئذ في نشراته التي أمطر بها القارئين، إنما جاءت كلها تفريعات عن موقف له أساسي في فلسفة المعرفة، هو الذي اشتهر به في تاريخ الفلسفة، وهو الذي بقيت منه بقية لها المكانة البارزة في فلسفة بعض معاصرينا اليوم، ومن هؤلاء برتدراند راسل، وهي ما يسمونه «نصل أوكام» الذي سنتولاه بالشرح في ما بعد.

المناخ الفكري

جاء الأوكامي في مناخ فكري عجيب، فالبابا يأمر أسقف باريس – مثلا – أن يراجع كل ما يُدرس في جامعة باريس، ليستخرج منه ما هو مخالف للدين في رأيه، فأخرج له الأسقف أكثر من مائتي رسالة علمية يتداولها الدارسون، وكان بين ما صادره: كل رسالة يرد فيها – من قريب أو من بعيد – أن البدن (أي الحواس من بصر وسمع... إلخ) يشارك في تحصيل العلم، ويتدخل في العمليات العقلية بأي وجه من الوجوه، من أين – إذن – يعرف الإنسان ما يعرفه عن العالم الذي حوله؟ إنه يعرفه بإدراكاته الباطنية التي تهتدي بالنور الإلهي، فلا

شأن للإنسان بالأشياء نفسها ليعرفها، بل عليه أن ينتظر الإلهام الرباني يلمع بالنور في دخيلة نفسه فيعرفها، وأكثر الناس اعتدالاً في ذلك الحين، هم الذين قالوا: لنقسم المعرفة إلى قسمين، قسم منها يأتي من تجربة الحواس للأشياء، وهي معرفة لا قيمة لها، وقسم آخر يأتي عن طريق الإلهام أو ما يشبهه، وهذا هو الجدير باهتمام الإنسان.

مبدأ النصل ... أو الموسى

في هذا المناخ الفكري نشأ الأوكامي، فكانت ثورته التي أردنا عرضها في هذا المقال، ومحور فكرته الثائرة هو هذا المبدأ الذي اصطنعه وأسماه بـ «النصل» أو «الموسى» الذي أراد أن يجز به كل فكرة يثبت ألا ضرورة لافتراضها في تفسيرنا للعالم وظواهره، ومن ثم نشأت قاعدة «الاقتصاد في الفروض»، التي يأخذ بها القائمون بالبحوث العلمية أساسًا منهجيًا معترفًا به، وكان لها تطبيق خاص عند برتدراند راسل كما أسلفنا.

لست أدري كم يعلم القارئ من نظرية «المثل» الأفلاطونية، إذ لا بد من الإلمام بطرف منها لنفهم موقف الأوكامي و«نصله» ذاك، لأن الأوكامي قد ظهر والنظرية الأفلاطونية هذه معقود لها السيادة بين رجال الفكر، وخلاصتها أن أفراد النوع الواحد، كأفراد الناس وأفراد الشجر وأفراد الطير... إلخ، إنما خلقت على غرار نموذج عقلي سابق على الوجود المادي كله، أي أننا لو تصورنا أن هذا الوجود المادي كله قد انمحى، أو أنه لم يُخلق أصلاً، فتلك النماذج العقلية تظل هناك قائمة كما تقوم الكائنات الروحية كلها، فإذا أردنا الحكم على شيء ما بالجودة أو الرداءة، نظرنا: إلى أي حد يقترب ذلك الشيء من النموذج

الأزلي الأبدي الروحاني القائم قبل الوجـود المادي وخلاله وبعده، إذا كان لهذا الوجود المادي قبل وبعد.

فها هنا يحتج الأوكامي مسـتخدمًا «نصله» البتار، فكأنه يسأل: إذا أردت معرفة هذه الشجرة أو هذا الطائر، فأخذت في تحليل خصائصه وطريقة تكوينه وما إلى ذلك، حتى لا يبقى من تلك الخصائص والطبائع شيء، فهل أزداد علمًا بالشجرة التي أحللها أو بالطائر الذي أفحصـه، إذا أنا أضفت زعمًا يقول إن هنالك في ما وراء السماء نموذجًا لا ماديًّ للشجرة أو للطائر؟ إذا كانت الإجابة بالنفي، إذن فلا مناص من «بتر» هذه الزائدة من عملية العلم بالشجرة أو بالطائر.

خلاصة الموقف الجديد

والنص الحرفي لمبدأ «النصل» الأوكامي هو: «لمضيعة للوقت أن نستخدم أسسًا كثيرة (للتعليل والعلم بشيء معين) إذا كان يكفينا الأسس القليلة»، «ولا يجوز أن نفترض وجود عدة عناصر (في الكائن الذي نريد الإلمام بحقيقته) إذا كان لم يكن لنا بد من افتراض وجودها».

انظر كيف يتعلم الطفل ما يتعلمه منذ شـهوره الأولى، إنه يرى مقعدًا، فنلفظ له نحن بكلمة «كرسي» ونكرر هذه العملية، فيرتبط الشيء عنده باسمه، ويكون بذلك قد «عرف» هذا الجزء من عالمه المحيط به. ولنلحظ هنا جيدًا أنه ليس هنالك في هذه الحالة إلا طرفان: المقعد في دنيا الأشياء، ولفظ الكرسي في دنيا اللغة، ومعنى ذلك أن المعرفة كلها ترتد إلى ألفاظ وطريقة اسـتخدامها وتركيبها لتجيء دالة على دنيا الأشياء، وأما ما عدا ذلك فليس له عند الأوكامي إلا «النصل» أو «الموسـى»

يبتره به بترًا، لأنه زوائد لا تزيدنا من العلم بالأشـياء، أو قل إنه وهم خلقه الإنسان لنفسـه فأحدث لها الربكة بغير داع. ومن هذا القبيل نفسه ما كان يفرضه الفلاسفة دائمًا، وهو أن لكل شيء «جوهرًا» مطويًا خلف ظواهره، وأن معرفة أي شيء معرفة صحيحة إنما تكون بمعرفة ذلك الجوهر الخبيء، لا بالوقوف عند الظواهر البادية، فيجيء النصل الأوكامي ليبتر هذا «الجوهر» إذا وجدنا أن معرفتنا بظواهر الشيء قد أتاحت لنا العلم به.

وخلاصة الموقف الجديد هي أن الحواس وحدها – السمع والبصر واللمس وغيرها – هي وسيلتنا الوحيدة للعلم بالعالم، فإذا رأيتنا نأخذ بالقبول بعض القضايا العامة المجردة التي قد لا تظهر العلاقة بينها وبين دنيا المحسوسات علاقة مباشرة، فاعلم أننا نستطيع بالتحليل أن نردها خطوة خطوة حتى نرتد إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة، وإلا لحكمنا عليها بالبطلان.

ذلك هو لباب الثورة الفكرية التي أثارها وليم الأوكامي في أواسط القرن الرابع عشر، فجاءت من البشائر التي أذنت بقيام نهضة عقلية علمية في أوربا، هي التي ننعم اليوم بآثارها.

أما بعد، فلقد اخترت للقارئ هذين النموذجين لثورة الفكر عامدًا، فانظر إلى العربي المعاصر واسـأل: ماذا أصابه من جوانب الضعف حتى صار إلى ما صار إليه من سلبية واسترخاء، برغم ما قد يدعيه لنفسه في ما يقول وما يكتب، لأنك تعرف حقيقة الإنسان من سـلوكه وطرائق سعيه، لا مما يخطب به فوق المنابر أو ما تجري به الأقلام في أنهر الصحف من مقالات وقصائد؟

لا أعلم بماذا يجيء جوابك، لكننـــي أجيب فأقول: إن علل الضعف كثيرة، من بينها اثنتان بارزتان، إحداهما ما بين أفراد الناس من تفاوت في ممارسة الحقوق والواجبات، والأخرى مجاوزة الواقع إلى ما يخلقه الناس عن ذلك الواقع من أوهام، فكان من شأن الضعف الأول أن أهدرت كرامة البشر، وبالتالي غيض في أنفسهم معين الابتكار والخلق، وكان من شأن الضعف الثاني أن اهتزت صورة العالم الطبيعي في أعيننا، وبالتالي سدّت المصادر الحقيقية التي تنشأ عنها العلوم، فاستعرنا من تاريخ الفكر الإنساني ثورتين: أولاهما من إخوان الصفا نعالج بها العلة الأولى، وثانيتهما من وليم الأوكامي نعالج بها العلة الثانية، وقصارى الكاتب أن يكتب، وليس في وسعه أن تنفتح له الأبصار والأسماع والقلوب.

لحظة مع الماضي *

إيماني لا يحد بضرورة أن ينسكب ماضينا في حاضرنا انسكابًا لا يعرقل سيرنا، بل يجيء قوة محركة دافعة تزيد من عجلة الســير، وذلك لأن من تراث الماضي ما يعرقل، ومنه ما يحرك ويدفع، وأغبى الغباء هو أن نغمض العين عن هذه الحقيقة الصارخة، ليس للحاضر الحي غنى عن ماضٍ يمده بغذاء الحياة كما تمد الأم جنينها، وليس أدعى إلى تشـتت وحيرة وضياع من حاضر يهدم الجسور الواصلة بينه وبين ما كان. لكن كيف تكــون الصلة بين حاضر وماضٍ بحيث تحقق للإنسان حياة موصولة التيار معلومة الأهدافً مكينة الأصول؟

لعل إجابة من الإجابات الصحيحة عن هذا السؤال – فلهذا الســؤال أكثر من جواب واحد – هي ما نستخلصه من لمحة وردت عند بروست Proust في حديثه عن الصلة بين الحاضر والماضي في كتابه «البحث عن الزمن الضائع»، إذ يقول إن الفن

* العدد ١٨٣ – فبراير ١٩٧٤

من شـــأنه أن يجمد لحظات من الماضي تظل قائمة حية في الحاضر، فيتيح لنا هذا أن نحطـــم حواجز الزمن بيننا وبين أسلافنا بأن نعيش تلك اللحظات: «فإذا ما سمعنا الآن صوتا كنا قد سمعناه من قبل، وحين ننشق رائحة كنا قد نشقناها من قبل، فعندئذ - بالذكرى - نكون قد سمعنا ذلك الصوت ونشقنا تلك الرائحة في الماضي وفي الحاضر معا، وحينئذ فقط يزول حاجز الزمن، وتبرز إلى الوجود المتصل المستمر حقائق الأشياء في جوهرها الخفي، وتســـتيقظ ذواتنا الأصيلة التي كان قد خيِّل إلينا أنها ماتت واندثرت آثارها... إن لحظة واحدة نعيشها اليوم مع من عاشوها في الماضي، كفيلة وحدها أن تفك عنا قيود الزمن التي فصلت حاضرنا عن ماضينا...».

لحظة مع أبي العلاء

وأحسب أني قد عشـــت لحظة كهذه مع أبي العلاء، حينما أوقفني التأمل عند قوله: «أبكَتْ تلكم الحمامة أم غنّت...؟».

ها هي ذي حمامة على فـــرع غصنها تبعث صوتا، هو عند الحقيقة الكونية «صوت» متميز بموجاتـــه التي يتناولها علم الصوت في الفيزياء بالتحليل والقياس، فيعرف لهذه الموجات أطوالها وســـرعاتها. هو «صوت» في الطبيعة الخارجية، قد تسجله آذان السامعين أو لا تســـجله، لكنه هناك: حدث من أحداث الطبيعة وإنما هو الإنسان بمشاعره ومنافعه، يصنف تلك الأحداث الطبيعية على مزاجه وهواه، فيقول: هذا «بكاء» وذلك «غناء»! ليس في حقائق الطبيعة بكاء وغناء، فهذان من ذات الإنسان وميوله، حقائق الأشياء كما هي واقعة، لا تفرق بين «نوح الباكي» و«ترنم الشادي»، فالنوح والترنم كلاهما «صوت»،

كلاهما اهتزازات للهواء، كلاهما ينصاع في حدوثه وفي مساره لقوانين محددة معلومة عند علم الصوت في الفيزياء، وأما الذي جعل هذا الصوت نوحًا، وذلك الصوت ترنمًا، فذلك هو الإنسان بـ «صوت البشير» شبيه بـ «صوت النعي» عند الحقيقة الموضوعية الخارجية التي لا تعبث بها وتحرفها أهواء البشر.

والفرق بعيد بعد السماء السابعة عن الأرض السابعة، بين نظرة تلقط الواقع كما وقع، ونظرة أخــرى تلوي هذا الواقع فتسلكه في رغبات الإنسان، فيصبح منه ما هو محبب له وما هو كريه، ما هو خير وما هو شــر، وحقائق الدنيا بريئة كل البراءة من الخير والشر والحب والكراهية.

وماذا ينقص العربي المعاصر أكثر مما ينقصه من مثل هذه القدرة على التفرقة بين حقائق الدنيا الواقعة من جهة، وبين انطباعاته هو بتلك الحقائق من جهة أخرى؟ وليس العيب في أن يكون للإنسان أهواؤه بالنسبة لما يصادفه في عالم الأشياء، فيحب ما يحب ويكره ما يكره، ولكن العيب كل العيب هو أن نخلط بين الجانبين ذلك الخلط الذي يجيز لنا أن نتحدث عن أوهامنا وأحلامنا، ثم نظن أننا إنما نتحدث عن أمور الواقع.

لقد عشــت مع أبي العلاء هذه اللحظة التي تسيطر فيها النظرة المحايدة إلى الدنيا وأحداثها من حولي، النظرة التي تطرح من حسابها الفوارق الذاتية بين النوح والترنم، بين الغناء والبكاء، بين صوت البشير وصوت النعي، فكنت في تلك اللحظة مثلا مجسدا للصلة الثقافية حين تربط المعاصرين بالسالفين، وهكذا – فيما أظن – تجيء تلك الصلة بتراثنا نابضة بالحياة، لا مجرد لغو لا يكاد يتجاوز حدود الشفاه.

الفلسفة الأوربية

إنه لما يلفت نظري في الفلسفة الأوربية الحديثة كلها، منذ نشأت على أنقاض العصور الوسطى وإلى عهد قريب، حرصها الشـــديد على التمييز - في معرفة الإنسان لما حوله - بين نوعين من المدركات، أحدهما يصف الواقع كما يقع، والآخر يتولد في ذهن الإنسان عن ذلك الواقع، ويطلق رجال الفلسفة على الصنف الأول من المدركات اسم الصفات الأولية، وعلى الصنف الثاني اسم الصفات الثانوية، فالأولى تفرض نفسها على الإنسان فرضا، ولا قبل له بتغييرها، وأما الثانية فيطهوها الإنسان لنفسه، فإذا كان أمامي برتقالة، فإن شكلها الكروي هو من القبيل الأول، وأما مذاق طعمها فهو من القبيل الثاني.

ولماذا حرصت الفلسفة الأوربية الحديثة على إبراز هذه التفرقة بين النوعين من خصائص الأشياء وصفاتها؟ إنها فعلت ذلك لتميز بين ما يصلح للنظـــرة العلمية وما لا يصلح، فالصفات الأولية موضوعية ولذلك فهي صالحـــة للبحث العلمي، وأما الصفات الثانوية فذاتية من عندنا، ومن ثم فهي إن صلحت لأن يصفها الشعر والفن بكل أشكاله، فلا تصلح لأبحاث العلماء. «أبكَتْ تلكم الحمامة أم غنت...؟» سؤال قد يجيب عنه الإنسان محتكما إلى وجدانه الذاتي، فإذا كان الإنسان السامع حزينا عد صوت الحمامة بكاء، أو كان سعيدا مرحا، حسب الصوت غناء، وأما النظرة العلمية فهي ترفض السؤال من أساسه، لأن البكاء والغناء كليهما يخرج عن مجالها، وإنما تجيبك النظرة العلمية إذا سألتها عن موجة الصوت المسموع ما طولها وما سرعتها؟

ولنوســـع من البكاء والغناء، من نوح الباكي وترنم الشادي،

من صوت البشـــير وصوت النعي، لنوسع هذا المجال الضيق كي نجعلها تفرق بين الخير والشر بصفة أعم وأشمل، فنرى النتيجة واحدة في الحالتين: العالم الواقع لا يعرف خيرا ولا شرا. إنما هو أنت وهو أنا وهم غيرنا من البشر، الذين يصبون أهواءهم على وقائع ذلك العالم، فيقسمونها في أوهامهم خيرا هنا وشرا هناك، لكننا – مع ذلك – نلحظ تفاوتا شديدا بين الناس في مدى هذه الأوهام وتسلطها على حياتهم، فمن الناس من يلجم هذه الأوهام عند النظر الموضوعي إلى حقائق الموقف الذي يعنيهم أمره، ومنهم من لا يستطيع هذا الإلجام، فيعيش أوهامه في كل المواقف على حد سواء.

التصوف والمنطق عند راسل

قد يتعذر على الإنسان بصفة عامة أن يفرق هذه التفرقة في حياته العملية، فيفصل فصلا رياضيا بين ما هو واقع وبين الطريقة التي تأثر بها هو إزاء ذلك الواقع، لكنها تفرقة لا بد منها عند من تهمه معرفة «الحق» كما هو، كائنًا ما كان وقعه على نفســـه، وفي ذلك يقول برتراند راسل Russell في كتابه «التصوف والمنطق»: «إنه إذا أرادت الفلسفة أن تبلغ الحق فلا مندوحة للفلاسفة عن التزام النظرة العقلية المنزهة عن الهوى، وهي نظرة تميز رجل العلم». وإذا أردت أن تقرأ لفيلسوف آمن بهذه النظرة العقلية النزيهة إلى حقائق الوجود، فأظن أن خير من تقرأ له في ذلك هو سبينوزا Spinoza، «غير مجد في ملتي واعتقادي... نوح باك ولا ترنم شادي» تلك هي اللحظة الإدراكية التي عشتها مع أبي العلاء، إنه لم يقل ذلك تجاهلا منه للفارق الشعوري عند الإنسان بين أن ينوح ساعة بكاء وأن يترنم ساعة

نشوة، فذلك فارق قائم لا بد أن يكون أبو العلاء قد أحسه في نفســه، كما لا بد أن يكون قد لحظه ألوف المرات في سلوك الآخرين، لكنه – برغم ذلك – فارق لا يغير من حقيقة الواقع شيئا، إن الفرق بين هاتين الحالتين الشعوريتين لا يتعدى حدود الذات ساعة بكائها وساعة نشوتها، وأما الوقائع الصلبة التي منها يتألف الموقف من حولنا فلا يتبدل منها مقدار أنملة بسبب أن باكيا هناك ينوح أو أن شاديا يترنم... الحالة الوجدانية تهز صاحبها، لكنها لا تهز من البعوضة جناحها.

الحب والكراهية ضدان أخلاقيان

ترى ماذا كان أبو العلاء يقول، إذا ما بُعث اليوم ليرانا نوشك أن نعلق أمورنا على مشاعرنا قبل أن نعلقها على مقومات الواقع الفعلي؟ إنه سيجد أمامه قومًا يملأون الجو بانفعال الغضب وصيحات الغيظ، ويظنون أن هذا وحده كفيل لهم بأن تنزاح عن أرضهم دبابات العدو وأن تختفي من سمائهم طائراته، قد يصفون العدو برذائل الأولــين والآخرين، قد يصفونه بالغدر واللؤم والكذب والخداع، وإنها لصفات تميزه حقًا، ولكن هل يجدي ذلك من أمر الواقع شــيئا؟ إن الفرق بين عالم يسوده الخير والفضيلة وعالم يسوده الشــر والرذيلة هو فرق كائن في نفوس البشر، كائن في رغباتهم وآمالهم، هو فرق يلحظه الناس بحســب ما يجدون العوائــق أو لا يجدونها في طريق تحقيق أهدافهم، أما الواقع نفسه فسوف يظل واقعًا إلى أن يغيره واقع آخر. يقول برتدراند راسل في كتابه الذي أسلفنا ذكره «الحب والكراهية ضدان أخلاقيان، لكنهما عند النظرة الفلسفية شــبيهان أحدهما بالآخر، من حيث هما طريقتان

في النظر إلى الأشـياء، فإذا ما أردنا أن ننظر إلى المسـألة نظرة فلسفية، وجب أن نحصر النظر في الصورة العامة أو البنية العامة لذينك الموقفين إزاء الأشياء، بعبارة أخرى، فإنه يجب على صاحب النظرة الفلسفية أن يفرغ إطار الوقفة من مضمونها (فالإطار «عقل» والمضمون «عاطفة»).

وهكذا فلو حصرنا النظر في الحـب والكراهية من حيث هما حالتان شعوريتان، كان الفرق الذي نراه بينهما فرقًا في مضمون وجداني، مما يتصل بالذات ولا شأن للعالم الطبيعي الواقعي به، نعم إن علم النفس قد يحدد لنا المميزات الخاصة التي تفرق حالة الحب عن حالة الكراهية، لكن النظرة الفلسفية تسقط من حسابها تلك المميزات الفارقة، لأنها «في النفس» وليست «في الأشياء والمواقف».

الشبه الذي يشير إليه برتدراند راسل بين الحب والكراهية من حيث هما موقفان، هو نفسه الشـبه الذي أشار إليه أبو العلاء بين صوت البشير وصوت النعي، أتقول: إن هذه نظرة متشائمة تغم النفس وتضيق رحاب الأمل؟ قل ما شئت، لكنه الحق الواقع، وإلا فلماذا لا تطالب علماء الفيزياء والكيمياء بأن يقيموا البرهان على الأهمية الأخلاقية لكهارب الذرات؟ لماذا لا تطالب عالم النبات أو عالم الحيوان بأن يتناول موضوعات بحثه بنظرة تتفق مع آمال الإنسان في دنيا النبات ودنيا الحيوان؟ لا، إن النظرة العلمية الموضوعيـة الناضجة هي تلك التي لا تمزج بين «الواقعة» وبين ما يشعر به الإنسان نحوها، وبمثل هذه النظرة الناضجة نظـر أبو العلاء فإذا هـو يقرر أن لا جدوى – من حيث تغيير الواقع – من أن ينوح باكٍ أو أن يترنم شادٍ، وإذا هو يقرر أن لا فرق من حيث تغيير الواقع، بين أن

يكون الصوت المسموع بكاء أو غناء، وإذا هو أخيرا يقرر الشبه التام – من حيث القدرة أو العجز عن تغيير الواقع – بين صوت النعي وصوت البشير.

هي لحظة عشـــتها مع الماضي، فإذا هذا الماضي منسكب في حاضري، انسكابًا هدم حواجز الزمن بيني وبين السلف، وهكذا – في ظني – يتحقق الربط المنشـــود في ثقافتنا بين عصرية وتراث.

طبقات ثقافية*

هن طبقات ثقافية ثلاث، لست أدري كيف يمكن أن تضاف إليهن رابعة، كلا، ولا كيف تحذف منهن واحدة؟ فقولوا ما شـئتم في دمج النـاس جميعًا في طبقة واحدة، في ميادين الاقتصاد، والاجتماع، ومن حيث الحقوق والواجبات، أقل لكم: إلا الحياة الثقافية، فقد أراد لها الله أن تتفاوت أقدارها في تلك الطبقات الثلاث.

أولاها، وأعلاهـا، طبقة يغلب أن تكون قليلـة العدد جدًا، بالقياس إلى جمهور الناس، يميزها أنها تتعقب الأفكار إلى مقوماتها الداخلية جزءًا جزءًا، ولا تطمئن لها نفس إلا إذا قام على كل فكرة برهانها، فهـي جماعة ترفض أن يقال لها عن فكرة – كائنة ما كانت – إنها «بديهية» تفرض نفسها على العقل فرضًا، أو إنها معصومة من الخطأ لأي سـبب من الأسباب، فإما أن يقام على الفكرة برهانها، وإما أن تنحى حتى يأتيها ذلك البرهان، وما البرهان؟ البرهان المطلوب هو أن ترد الفكرة

* العدد ٢٦١ – أغسطس ١٩٨٠

إلى مصدرها، ثم ترد ذلك المصدر نفسه إلى مصدره، وهكذا دواليك، إلى أن يبلغ بها آخر شوطها، وعندئذ تجد نفسك في إحدى الحالتين: فإما أن تجد أن آخر الشوط إنما هو مجرد فرض فرضناه، وها هنا تعلم أن السلسلة كلها ظنون في ظنون، وإما أن تجد أن آخر الشـوط هو لقطة بإحدى الحواس من ظواهر الكون المحيط بنا، وعندئـذ تعلم أن الأفكار التي بين يديك هي من ذوات المضمون الحقيقي الذي يجوز الركون إليه في دنيا العمل.

تلك – إذن – هي عليا الطبقات الثقافية الثلاث، وأما الطبقة التي تتلوها، فجماعة تقف من الأمر موقفًا وسـطًا، فلا هي تتعنت في طلب البراهين العقلية على كل شـيء، ولا هي في الوقت نفسه تقبل أن تمضي المشكلة المعروضة بغير برهان، ولكن كيف؟ إن ذلك الموقف الوسط يتحقق لها على الوجه التالي: تقول لها – مثلا – كلمة «مساواة» أو كلمة «عدالة» أو كلمة «حرية» أو ما شـئت من هذه المجموعة الضخمة من المعاني، التي لا هي في دقة المصطلحات العلمية من جهة، ولا هي من كلمات الحياة العملية اليومية الجارية من جهة أخرى، والعجيب في أمر هذه المجموعة من المعاني، أنها هي التي تكون عادة مصدر اعتراك واقتتال وتعصب وتحزب بين الناس. أقول: إنك تذكر معنى من هذه المعاني لأفـراد الطبقة الثقافية الثانية، فيكاد يستحيل عليهم أن يسألوا: ما معناه؟ إذ هم يأخذون اللفظة مأخذ التسليم بأن معناها معروف، ولا محل للسؤال، ومن ذا يريد أن يسـأل – من أفراد هذه الطبقة – إن كان للمساواة، أو للعدالة، معنى محدد أو لم يكن؟ هم – إذن – يقبلون الأمر قبولاً لا يحيط به شك، لكن الذي يطالبون به هو ما إذا كان

موقف معين، أو حالة بذاتها، مما يكفل للناس تلك المساواة أو العدالة؟ كأنما الشك عندهم منحصر في عملية التطبيق وحدها، لا في مضمون المعنى الذي يراد تطبيقه. ومن هنا تأتي الخلافات الحادة بين الناس في هذه الميادين، فتراهم يقتتلون في ما بينهم عن «الحرية» – مثلا – أو عن «الديمقراطية» دون أن يكون في مستطاع أحد منهم أن يحدد لك معنى هذا الذي يقاتل في سبيله.

وأما الطبقة الثقافية الثالثة فهي عامة الجمهور، التي كفاها الله شر السؤال وشر القتال، فلقد أراح أبناؤها أنفسهم من وجع الدماغ، فلا هم يريدون برهانا على الفكرة الأصلية، ولا هم يريدون برهانًا على سلامة تطبيقها.

وعلى هذا الضوء اقرأ الآية الكريمة: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (**سورة النحل/ ١٢٥**) ، ففيها إشارة إلى الوسائل الإقناعية الثلاث، التي تصلح للطبقات الثقافية الثلاث، كل بحسب استعداده وقدرته، وتلك الوسائل الثلاث هي: الحكمة، والجدل والموعظة.

والحكمة هي طريقة البرهان العقلي من المبدأ إلى المنتهى، والجدل هو التسليم بالمبدأ ثم طلب البرهان على المنتهى، أي على أن نتيجة معينة إنما تولدت عن ذلك المبدأ المسلم به، وأما الموعظة فهي تلجأ إلى التأثير بطريقة الخطابة وضرب الأمثلة، دون اللجوء إلى برهان عقلي يقام.

وإن نصيب أمة من التقدم الثقافي، يقاس بالنسبة العددية بين هذه الطبقات الثلاث، فإذا كثرت الفئة التي تصر على تحليل الأفكار الأساسية المتداولة، تحليلاً يبين على وجه الدقة

مضموناتها، ومصادر تلك المضمونات، كانت الأمة على درجة رفيعة من الوعي الثقافي، وأما إذا كثرت فئة الطرف الأدنى وأعني أولئك الذين لا يؤرقهم أن يأخذوا المعاني في جملتها، بغير تطلع إلى تحديد محتواها الفكري، ومع ذلك تراهم يشقون حناجرهم بالهتاف لها أو ضدها، بل هم قد يسفكون دماءهم سفكًا على معان لا يعرفون من حقائقها كثيرًا ولا قليلاً، أقول إنه إذا كثر في الأمـــة أمثال هؤلاء، كانـــت الأمة على درجة متواضعة من الوعي الثقافي، وبين الدرجتين: العليا والدنيا، درجة وسطى.

وإني لأتردد في أن أذكر هنا ما يستطيع كل قارئ أن يلحظه في الأمـــة العربية بصورتها الراهنة، وهو: كم تكون النســـبة العددية يا ترى بين هذه الطبقات الثقافية الثلاث؟!

رؤية صحراوية *

كان من أعجب ما علمته عن طبيعة الصحراء وتأثيرها في الإنسان رؤية ورأيًا، ملاحظات سمعتها نقلاً عن رحالة اخترق الصحراء الإفريقية الكبرى. فمن ملاحظاته تلك، أنه إذا ما انبسطت الأرض مستوية أمام المسافر، استحال على ذلك المسافر أن يعرف – في ما يشاهده في الأفق البعيد من معالم – أيها أقرب إليه من أيها؟ فأوضحت الفكرة لنفسي قائلاً إن الأمر هنا شبيه بمن ينظر إلى أنجم السماء، فلا تدله العين وحدها أي النجوم أبعد وأيها أقرب، ولا بد لمعرفة ذلك من أجهزة فلكية، يستدل بها علماء الفلك على أبعادها.

وملاحظة ثانية استوقفت سمعي مما أورده رحالة الصحراء، وهي أن المعادن لا تصدأ مهما طال بقاؤها، وذلك لشدة الجفاف، فلقد رأى كومة من علب الصفيح الفارغة، وكان قد مرّ عليها أكثر من عشرين عامًا ملقاة في مكانها، فما وجد عليها أثرًا لصدأ يعتم بريقها تحت أشعة الشمس، وكأنها خرجت لتوها

* العدد ٢٦٦ - يناير ١٩٨١

من مصانعها.

وقليل من تأمل هاتين الملاحظتين - إذا صدقتا - ينتهي بالتأمل إلى نتيجة ذات أهمية بالغة عند من تشغله الخصائص الثقافية التي تميز الشعوب. وتلك النتيجة هي أن ساكن الصحراء قمين أن يخلص من بيئته برؤية تميل به نحو إلغاء «المكان» و«الزمان» من حسابه، أي أنه - بعبارة أخرى - لا يعول كثيرًا في أحكامه على تباعد الأمكنة، و لا على تفاوت الأزمنة، بعضها عن بعض. فما يصلح لمكان ما، يصلح لكل مكان آخر، وكذلك، ما يصلح لزمان معين، يصلح لكل زمان جاء قبله أو يجيء بعده. أو قل - بعبارة ثالثة - إن ساكن الصحراء يجاوز ببصره وبصيرته معًا، حدود المفردات الجزئية، ليصل من ورائها إلى «المطلق» الذي لا يحده مكان ولا زمان، والذي لا يتحول ولا يتبدل.

والأهمية التي نعلقها على هذه النتيجة - إذا صدقت - إنما تكمن في كون الأمة العربية من أقصاها في المشرق إلى أقصاها في المغرب، إنما هي ساكنة صحراء، فإذا رأينا وديانها قد اخضرت بالزرع هنا أو هناك، فما تلك الوديان الخضراء بأكثر من «واحات» في قلب محيط صحراوي عظيم، وإذا كان هذا هكذا، كان من حقنا بالتالي أن نزعم للأمة العربية تلك الخصيصة الإدراكية فتكون لها رؤية خاصة تميزها من سواها، ثم تأتي بعد ذلك تفصيلات الفكر العربي، والذوق العربي تفريعات من ذلك الأصل المبدئي العميق.

على أن مثل هذا القول ليس بذي فائدة تذكر، ما لم نستطع أن نفهم تراثنا العربي على ضوئه، فنزداد بجوهره وضوحًا، وما لم نستطع كذلك أن نهتدي بضوئه في رسم الطريق الثقافي الذي يجب علينا السير فيه، لنظل عربًا لهم خصائص العرب.

أما أن تفهم تراثنا على ضوء تلك الرؤية المميزة بطيرانها فوق رؤوس الجزيئات المحدودة - سواء كانت أشياء مكانية، أم فترات زمانية - مستهدفة في طيرانها ذاك، وصولها إلى «المطلق» الذي لا يتجزأ في نقاط، ولا يتقطع في لحظات، فاحسب أن ذلك أمر وارد وقريب. فانظر أول ما تنظر إلى لغتنا العربية في أصولها وجذورها، تجدها تجمع مفرداتها عناقيد يبدأ كل عنقود منها من أصل ثلاثي «في معظم الحالات»، وكأنما هي في ذلك تسعى إلى جد كبير واحد يضم تحت جناحيه أفراد أسرته اللغوية كلها في مجموعة مترابطة، فإذا ما استوثق العربي من ذلك الجد الكبير، سهل عليه بعد ذلك أن يشتق منه الأولاد والأحفاد، وأعني أن الأهم هنا هو معرفة الأصل المجرد البسيط، لأنه هو الكفيل بتوليد الفروع التي تتناسب مع مختلف الظروف والمواقف والأشياء كلما استحدثت لنا الأيام منها جديدًا.

وانظر بعد ذلك إلى الأدب العربي الخالد - شعرًا ونثرًا - لترى كيف ارتكز ذلك الأدب في صميمه على أساس الفكرة المطلقة المجردة، فهي عنده أجدى من تعقب التفصيلات الجزئية الكثيرة، فإذا أراد الأديب العربي وصفًا «للإنسان»، كان سبيله إلى ذلك الغوص إلى لباب حقيقته ليصوغها في عبارة مكثفة قليلة الألفاظ يسهل حفظها في الذاكرة كما يكثر دورانها على الألسنة. فهذا الإيجاز المركز الغزير - في رأيه - أدوم بقاء من أوصاف جزئية ينثرها كاتب روائي في مئات الصفحات، ليصور بها فردًا واحدًا من الناس، وربما جاز لنا أن نقول إن الأديب العربي الأصل، يستند في رؤيته إلى «البصيرة»، بينما يستند زميله صاحب التفصيلات، إلى «البصر»، وحتى لو

ساق لنا أديب عربي من القدماء فكرته في ما يشبه القصص حرص على أن يجيء ذلك القصص رامزًا إلى حقائق مطلقة ومجردة.

وبعد ذلك فانظر إلى الفن التصويري عند العرب الأولين، تجده في كثير من حالاته وحدات هندسية، أي وحدات رياضية، يراد بها ما يراد من التفكير الرياضي كله من وصول إلى حقيقة لا تتعلق بمكان معين بالضـــرورة، ولا بزمان معين بالضرورة، فحقيقة المثلث أو المربـــع أو الدائرة تظل حقيقة عقلية، حتى ولو لم تشهد الأرض على وجهها رسمًا واحدًا لشكل من تلك الأشكال الهندسية، وفي المواضع التي لم يلجأ الفنان العربي فيها إلى الوحدات الهندسية ورسم نباتًا أو حيوانًا، فإنه راعى إهمال التفصيلات، لأن هذه التفصيـــلات تتعلق بـ «أفراد»، والأفراد زائلون، وهو إنما ينشـــد تصوير المعاني العقلية في تجريدها وإطلاقها.

الرؤية الصحراوية مدارها الوصول إلى حق ثابت يدوم على الدهر، فلماذا لا نستثمر هذه الرؤية الجادة العميقة في حياتنا الثقافية اليوم؟

إحياء التراث وكيف أفهمه *

عندما أخرج أبوحامد الغزالي كتابه «إحياء علوم الدين»، لم يرد لكلمة «الإحياء» أن تجيء على الغلاف زخرفًا تبهر العين، أو أن تكون صوتًا له في السمع إيقاع، ثم يمضي فلا يترك وراءه أصداء تتردد في كل صفحات الكتاب، بل أراد أن يكون لاسم الإحياء معناه، وهو أن ترد إلى شريعة الإسلام «حياة» تتبدى في سلوك المسلمين، بعد أن كان نبضها قد خفق في القلوب، إلى الحد الذي أغرى طائفة من المتصوفة أن يجعلوا الشريعة في ناحية، والحقيقة في ناحية أخرى.

وعلى هذا الغرار نفسه، إذا ما أردنا اليوم «إحياء» للتراث، وجب أن يكون لهذه الكلمة «معنى»، بأن نخرج موروثنا الثقافي من غيبوبة ألمّت به، ولا يكون ذلك بإعادة طبع كتاب اصفرّت أوراقه، في كتاب ابيضّت فيه تلـك الأوراق، ثم نكتفي بذلك فنقول: «إحياء»!

وهل تحيا الدمية إذا ألبسناها ثوبًا غير ثوب؟ ولن يغير من

* العدد ٢٦٥ - ديسمبر ١٩٨٠

الأمر شيئًا أن يضيف المحققون إلى الطبعة الجديدة هوامش مثقلة برموزها، فيقولون إن هذه اللفظة المعينة قد وردت في النسخة الفلانية كذا، وفي النسـخة العلانية كيت، فهذا كله عمل أكاديمي له قيمته، لكنه لا يحيي كائنًا بعد موت.

وإحياء التراث لا يتحقق إلا إذا انتقل من كونه جملة مجردة تكتب أو تقـال ليصبح غذاء لكائن حـي متعين، فيجري في شرايينه دماء مع الدماء، بمعنى أن يتحول في نفسه إلى ضرب من الحساسية، يتذوق ما يتذوقه، وأن يفرز له مجموعة من القيم، يهتدي بها في قبول ما يقبله من أنماط السلوك، فالعالم المستشرق إذا ما حقق كتابًا في التصوف الإسلامي - مثلاً - وشرح غوامضه في هوامش تدل على غزارة علمه وسـعة اطلاعه، ليس - بالضرورة - «يحيي» هذا النص الذي حققه ونشره، بمعنى أنه قد لا ينتهي من عمله هذا بأن يحيا حياة المتصوف صاحب النص، فالإحياء لا يكون إلا بالتحرر من قيود الزمن، لنجعل من الماضي حاضرًا حيًا متجليًا فيما نأخذ وما ندع من شؤون الحياة.

إحياء التراث هو أن يخرج قارئه ودارسـه بروح يستمدها مما قرأ أو درس، ليبثها في حنايـاه فإذا هو مصطنع لنظرة جديدة، من شأنها أن تعقد الأواصر بينه وبين السلف الذي أحيينا تراثه، حتى ولو وقف من مضمون إرثه موقف الناقد أو المتشـكك، فإذا قرأت ديوان المتنبي قراءة إحياء، خرجت منه وقد سرت في عروقي كبرياؤه، ثم لا ينفي ذلك أن أقف منه موقف الناقد، المهم هو أن أعيد شيئًا من حياة المتنبي في حياتي، أو قل إن المهم هو أن «أتقمصه» ولو إلى حين، وبعدئذ يترسب منه في نفسي ما يترسب ليبقى، ولو قرأت أبا العلاء

المعري قراءة إحياء، لخرجت منه آخر الأمر، بنظرة هي كنظرة الطائر، التي تنظر إلى الأشياء من علٍ فتعرف نسبة بعضها إلى بعض، فلا يكبر في عيني صغيرها، ولا يصغر كبيرها، بعد أن كنت قبل قراءته أنظر إلى تلك الأشياء نفسها نظرة الدود الزاحف على بطنه تعترضه الحصاة الصغيرة فيحسبها في حجم الكوكب الذي لا تحده حدود.

اقرأ شـــيوخ المعتزلة قراءة إحياء، تخرج منهم إنسانًا يعتد بإرادته الحرة، التي أسبغت عليه كرامة الإنسان، لأنها ألقت على كتفيه تبعات الإنسان، أو اقرأ أبا الحسن الأشعري قراءة إحياء، تجدك بعدئذ قد عرفت لعقلك حدودًا، فعرفت ما له وما عليه، فله أن يذهب في التعقل إلى آخر مداه لا حرج عليه ولا قيد، لكنه إذا ما بلغ ذلك المدى بقيت أمامه بقية لا تدخل في نطاقه، فيحيلها إلى منطقة الإيمان.

لكن هذا القول نفســـه يدلنا دلالة واضحة على أن ما كل موروث يجب إحياؤه بهذا المعنى. إنني عندما بلغت من الكتابة هذا الموضع، وثبت إلى ذهني أســـطر من خطبة الحجاج بن يوسف، حملونا على حفظها والإعجاب بها، عندما كنا صغارًا لا نميز في المحفوظ بين قول وقول، فكـــم مرة طلب مني أو من رفاقي في الدرس أن ننهض لنلقي في نغمة الخطباء قول الحجاج «أنا ابن جلا، وطلاع الثنايا، متى أضع العمامة تعرفوني، إني – والله – لأرى أبصارًا طامحة وأعناقًا متطاولة، ورؤوسا أينعت وحان قطافها، وإني أنا صاحبها، كأني أنظر إلى الدماء ترقرق بين العمائم واللحى...».

فهل فتح المعلم يومئذ أبصارنا، لننفر من صاحب هذا القول، حتى ولو كانت بشاعة معانيه لبست ثوبًا لفظيًا من حرير؟ هل

أوحى لنا المعلم يومئذ بأن نتساءل في أنفة وعزة، ماذا تكره يا حجاج من الأبصار إذا طمحت، ومن الأعناق إذا تطاولت؟ إن مثل هذا التراث من حقه أن يكون موضع درس عند علماء التاريخ السياسي، بل والتاريخ الأدبي، لكن ليس من حقه أن «يحيا» في نفوس قارئيه أو دارسيه.

إننا في موقفنا من التراث، ينبغي أن نتبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض، فندرسهما معًا، ولكن ندرس الأبيض ليحيا في سلوكنا، وندرس الأسود ليموت في ظلمته.

قسمة الحظوظ *

حدثني صاحبي فقال: بينما كنت في الصيدلية واقفًا أنتظر إعداد الدواء، غمرتني موجة من يأس مميت، وذلك أني نظرت خلال زجاج الباب إلى الشارع المزدحم بالسائرين، مشاة وراكبين، فتذكرت أعوامًا كنت فيها أخوض في زحمة الناس وحدي، قائدًا لسيارتي مرة، وماشيًا مع المشاة مرات، ثم همست لنفسي قائلاً: هل ترى أحدًا من هؤلاء الألوف الذين يزحمون الطريق، أصيبت عيناه بمثل ما أصاب عينيك؟ لكن هذه الهمسة لم تكد تبلغ آخر حروفها، حتى دخل الصيدلية رجل، علق عصاه البيضاء على مرفق ذراعه اليمنى، ومد ذراعيه متوازيين أمامه، يتحسس بهما الطريق داخل المكان، خشية أن يصطدم بشيء لا يراه.

ومضى صاحبي في روايته يقول: وعندئذ همست لنفسي مرة أخرى: يا سبحان الله! أبمثل هذه السرعة ترسل إلى السماء جوابًا عن سؤالي؟ وعندئذ أيضًا تذكرت بيتين لشاعر عربي قديم، يذكر فيهما تفاوت الناس في الحظوظ، ضاربًا لهذا التفاوت مثلاً درجات

* العدد ٢٧٢ - يوليو ١٩٨١

الإبصار، ففيهم الأعمى الذي يقف من الإبصار عند درجة الصفر، وفيهم من يقف بين العمى والبصر عند درجة العشـــى، وفيهم من اكتمل عنده البصر سليمًا، وفيهم فوق هذا من هو ذو بصر حديد، يجاوز به الحدود القصوى إلى ما هو أبعد منها، وهاك ذينك البيتين اللذين قالهما الشاعر القديم (ابن المقري):

سبحان من قسم الحظوظ، فلا عتاب ولا ملامة

أعمى وأعشى، ثم ذو بصر، وزرقاء اليمامة

وزفر صاحبي زفرة حرّى، وقال: أبعد تلك القيود التي يفرضها علينا القدر، حظوظًا مقسومة لنا، لا دخل لنا في قسمتها ولا إرادة، نسمع بين القائلين من يزعم للإنسان حرية يختار بها ما يريد وينبذ ما لا يريد؟

فوجدتني أسرع من البرق في رد صاحبي إلى صوابه، قائلا: لا، يا أخي، لا تخلط الأمور بعضها في بعض، كما يفعل معظم الناس، فلقد ضربت على الناس حدود، هذا صحيح، ولكنه صحيح كذلك أن الناس أحـــرار داخل تلك الحدود، في مـــا يفعلون وما يتركون، ولست أدري لماذا تميل بنا ثقافتنا – نحن العرب – نحو رؤية القيود التي تحدد خطانا، والتغافل عن المجال الفسيح الذي تركت لنا فيه حرية الفعل بلا حدود؟

اسمع يا صاحبي: سأضرب لك مثلين يوضحان ألا تعارض بين قيود تفرض علينا، وحرية لا يحدها شيء داخل تلك القيود، وعلى هذا المجال الحر وحده، يكون الحكم على الأفراد بأنهم أحســـنوا صنعًا أو أساءوا. المثل الأول هو لعبة كرة القدم (أو أي لعبة تشاء)، فهنالك قواعد فُرضت على اللاعبين قبل البدء في اللعب، لا حيلة لهم فيها إلا أن يلزموا حدودها، وأما داخل حدود القواعد فلهم ما أرادوا من حركة ووقوف وقذف للكرة بأقدامهم هنا أو هناك، إلى

قريب أو إلى بعيد، ثم يأتي حساب الفوز والهزيمة بناء على تصرفهم في ذلك المجال الحر. والمثل الثاني الذي أسوقه للتوضيح، هو اللغة، فها هنا كذلك نتلقى لغتنا مقيدة بطائفة من قواعد تقيد استعمالنا إياها، فلا حيلة لنا إزاء تلك القواعد إلا قبولها، ثم التصرف في حدودها، فليس لنا إلا أن نرفع الفاعل وننصب المفعول، وليس لنا إلا أن نرفع اسم كان وأخواتها وننصب الخبر، وأن نعكس هذا الترتيب بالنسبة إلى «إنّ» وأخواتها، لا، ولا اختيار لنا في أن نطلق اسم البقرة على القطة، ولا فعل القيام على فعل القعود، فإذا كنت عربيًا، فتلك هي لغتك بمفرداتها وقواعد تركيبها أسلمها إليك الآباء لتسلمها بدورك للأبناء سليمة القواعد، نامية المفردات بقدر ما تنمو الحياة، لكن مفرداتها تظل على معانيها، وإلا لبطل أن يفهم حاضرون عن سابقين. قيود من قواعد مفروضة - كما ترى - وحدود من مفردات تحددت لها معانيها، ولكن هل يعني هذا أن حرية العربي قد انمحت؟ إن كل جملة ينطق بها عربي، منذ أول التاريخ إلى آخره، وفي كل رقعة من الأرض نطقت بلسان عربي، إنما هي برهان على أن الناطق بتلك الجملة قد مارس حريته إلى أقصاها في اختياره لما أراد من كلمات، ثم في تركيب تلك الكلمات على أي صورة شاء، داخل حدود القواعد، ولولا هذه الحرية في استخدام اللغة عند أبنائها، لما تفاوتت درجاتهم في جودة الصياغة، تفاوتًا قد يعلو حتى نصبح أمام البحتري والمتنبي وأبي العلاء، وقد يهبط حتى نصبح أمام تخليط المجانين!

حرية الإرادة عند الإنسان - يا صاحبي - لا تتعارض مع قيود مقسومة لنا ومفروضة علينا، لا، بل إنها لتقتضي حتمًا أن يكون هنالك قيود، وإلا لاستحال علينا فهم الحرية كما ينبغي لها أن تُفهم. لماذا؟ لأنك لا تستطيع أن تعامل إنسانًا - كائنا من كان - في

حياتك اليومية، إلا إذا كان لديك فرض مسبق، بأن ذلك الإنسان متماسك الشخصية، لا يتخبط في فعله ولا يهذي في لفظه، فإذا سألته سؤالاً، توقعت منه أن يجيب، وإذا نطق لك بالجواب، توقعت أنه يعني بالألفاظ معانيها المتعارف عليها، وإذا أعطاك هو سلعة، توقع منك أن تدفع الثمن. وهكذا وهكذا، إنك إذا قرأت كتابًا، كان المفروض عندك أن الرموز المرقومة على صفحاته، قد أراد لها مؤلف الكتاب أن تشير إلى المعاني نفسها التي تعلمت أنت في المدرسة أن تلك الرموز قد اصطلح عليها لتعيها، وإذن فلولا قيود وضعناها لأنفسنا في التعامل بكل أبعاده، لما كان في مستطاع أحد أن يعامل أحدًا، أو أن يفهم عن أحد.

وإذا كانت العلاقة بين القيود والحرية بهذا الوضوح، فلماذا لبث السؤال مطروحًا بين المفكرين وأبناء السبيل على حد سواء، وهو سؤال يسألون أنفسهم به: هل الإنسان مجبر الإرادة أو حر الإرادة؟ فأقول: إن السر في قيام السؤال يتحدانا طوال القرون بلا جواب يحسم الأمر، هو خلط خلطنا به بين «الروابط السببية» من جهة، والإلزام، أو الإجبار، أو القهر، من جهة أخرى. فلا حرية لإرادة الإنسان إلا إذا كان ذا شخصية متماسكة الأفعال والأقوال بالروابط السببية التي تتيح للآخرين أن يتعاملوا معه وأن يتفاهموا، على أساس ما يتوقعونه، ولكن حرية الإنسان في ما يختار أو يترك تذهب كلها مع الهباء إذا جاءه الإجبار من خارجه، حتى وهو على الأرض المباحة له داخل الأسوار.

فلا عيب يا صاحبي، في حظوظ تقسم لنا، وتفرض علينا، لنكون بعد ذلك أحرار الإرادة داخل حدودها، لكن العيب هو في أن تقسم تلك الحظوظ، ثم يجيء من يفرض علينا أفعالاً وأقوالاً داخل حدودها، فنخسر «الجلد والسقط» كما يقال.

منهج العلم *

ما أسرع أن يخلط الناس بين شيئين، فيحسبوهما شيئًا واحدًا، أولهما: حصيلة الحقائق العلمية التي يحصلها الدارسون من ميادين العلوم المختلفة، وثانيهما: المنهج الذي بواسطته استطاع الإنسان أن يصل إلى ما قد وصل إليه من حقائق. أقول إنه ما أسرع أن يخلط الناس - حتى المتعلمون منهم - بين هذين الأمرين، فيظنوا أن من ظفر بأحدهما فقد ظفر بالآخر، فإذا امتلأت جعبته بالحقائق العلمية في ميدان معيَّن، فلا بد أن يكون قد اكتسب المنهج العلمي في طريقة النظر، وإذا أتيح له أن يدرس مبادئ المنهج العلمي، فلا بد بالضرورة أن يكون قد جمع في خزانته مجموعة من حقائق العلم. لكن حقيقة الأمر هي على خلاف ذلك، فقد يحدث أن يخرج الدارس بشيء من الحقائق العلمية، حفظها حفظًا، دون أن يصبح المنهج العلمي طريقًا ينتهجه في حياته العلمية، وذلك هو ما نلحظه في الكثرة الغالبة من دارسي «العلوم» في

* العدد ٢٦٤ - نوفمبر ١٩٨٠

جامعاتنا العربية. وكذلك قد يحدث أن يدرس الدارس «منهج البحث العلمي» دون أن يكون قد ألمَّ بشيء من نتائج العلم، كما هي الحال في طلاب الفلسفة من جامعاتنا العربية أيضًا.

وفي هذا الانفصام العجيب المعيب بين العلم من جهة ومنهجه من جهة أخرى، يكمن الداء الذي تولدت لنا منه ضروب من الأورام الخبيثة في حياتنا العقلية – أو قل حياتنا اللاعقلية – فكان لنا ما كان من بطء شديد في حركة التقدم مع حضارة عصرنا في ركضها السريع. ولو أخرجنا من جامعاتنا دارسي علوم يأبون النظر بغير منهج العلم، وأخرجنا – من ناحية أخرى – دارسي منهج البحث العلمي مصحوبًا بمضمون حي من حقائق العلم، لكان لنا من دمج العلم ومنهجه في حياتنا شأن آخر.

وإنا لنذكر في هذا السياق من الحديث، أن «العلم» لم يجاوز مجاله الأكاديمي ليتغلغل في حياة الناس العملية، إلا منذ عهد قصير، حتى في أوربا نفسها، أما قبل ذلك فكان من الجائز أن نرى الرجل الواحد نابغًا في علم أو في أدب وفن، ثم تراه في الوقت نفســه – خارج حدود علمه أو فنه وأدبه – مؤمنًا بالخرافة كأي إنسان آخر ممن لم يهبهم الله حظًا من نبوغ. فقد حدث – مثلاً – في إنجلترا إبان القرن السابع عشر، أن تفشى الطاعون، وأكلت النار في «الحريق الكبير» شطرًا كبيرًا من مدينة لندن، فاجتمع مجلس النواب لينظر في ســر هذا الغضب الذي أنزله الله تعالى بهم؟ ثم لم يطل بهم البحث حتى وقفوا على ما ظنوه علة الغضبة الإلهية، ألا وهي – في ما توهموا – مؤلفات فيلسوفهم آنذاك، «توماس هوبز» Thomas Hobbes فقضوا بجرمها علنًا. ولما لم يحدث بعد ذلك طاعون ولا شبَّت حرائق، أيقنوا بأن زوال العلة قد أعقبه زوال المعلول.

فانظر إلى هذا التخريف يصدر من صفوة ممتازة في شعبها، ومتى كان ذلك؟ كان في عصر لم يكن بعيدًا عن عصر «نيوتن» العظيم! وهكذا كان «العلم» في ناحية، و«منهج العلم» في ناحية أخرى، لكن هذه الفجوة سدت عندهم في عصرنا هذا، بحيث يندر أن تجد مثل هذ الخلط في تعليل الظواهر، بيد أني زعيم لك بأن مثل هذا الخلط في ربط المسببات بأسبابها، أو بغير أسبابها، يوشك أن يكون هو النبرة السائدة في حياتنا الثقافية بكل أبعادها. ومن هنا تضيع معالم الطريق أمام أبصارنا، حتى لترانا نتجه إلى وراء، ونظن أننا إنما نسير إلى أمام.

إنه إذا كانت مجموعة الحقائق العلمية التي يحفظها أبناؤنا في المدارس والجامعات، بمنزلة قطع من نفائس المعادن، فإن «المنهج» الذي أوصلنا إلى تلك النفائس، هو بمنزلة المنجم الذي نظل نستخرج منه النفائس بعد النفائس، وبغيره نجمد عندما حصلناه، لا نزيد عليه كبيرة ولا صغيرة. ولكي تدرك طرفًا من خطورة «المنهج» بالنسبة إلى ما ينتج عن استخدامه، أذكرك بحقيقة تلفت النظر في تاريخ الفكر عامة، والعلم خاصة، ألا وهي أنه كلما آن الأوان للبشرية أن تدخل مرحلة جديدة في تاريخها الفكري والعلمي، قيّض الله لها فيلسوفا يبشر بمنهج جديد، فما هو إلا أن ترسخ أصول ذلك المنهج الجديد، وإذا بالفكر والعلم يتخذان لونًا جديدًا. حدث ذلك عندما اصطنع سقراط منهجًا ميّز ما بعده عما قبله، إذ جعل المدار هو استخراج المبادئ العقلية الثابتة، من جوف الآراء الكثيرة التي قد يعارض بعضها بعضًا، وحدث مرة أخرى على يدي ديكارت، عندما أراد أن ينتقل بالفكر – وبالعلم – من مرحلة الظن إلى مرحلة اليقين، وحدث ذلك مرة ثالثة، ورابعة، ولعل آخر ما

بشر به فلاسفة المناهج هو ما أنتج لنا النظرية النسبية، التي تفرع عنها بعد ذلك ما تفرع.

ولنا في تاريخ الفكر العربي أكثر من عبرة ترشدنا إلى أهمية «المنهج»، فأعلام الفقهاء تميزوا عن جمهور القضاة بأن كان لكل منهم منهج رسمه لنفسه ثم ترسمه، وأعلام النحاة كذلك تميزوا عن جمهور علماء النحو، بأن كان لكل منهم منهج في تحديد الصواب والخطأ، وهكذا قل في ميادين علم الكلام، وعلوم الكيمياء والرياضة وغيرها، فالفرق الحاسم بين الكبير والصغير في مجال الفكـــر العلمي، هو اصطناع منهج يضعه الكبير ويتبعه فيه الصغير... وحياة الأمة العربية اليوم ينقصها أن تنظر إلى أمورها بمنهج العلم.

الفطرة السليمة *

نعم، نحن أبناء حضارة جعلت جوهر رسالتها إلى العالمين مبادئ الأخلاق. وليس هذا القول من قبيل الكلام الأجوف، يزهي به كاتب بنفسه وبقومه، بل هو قول جاء ليصف أمرًا وقع وشهده التاريخ. فمن الحضارات ما أدار غايته حول «الأشياء»، يحللها ويستخرج قوانينها، وفيها ما جعل الأولوية في اهتماماته «لضوابط السلوك» يلجم بها نوازع الفطرة إذا هي انحرفت عن سواء السبيل. ولقد كانت حضارتنا التي ورثناها من هذا الضرب الثاني، فالسبيل إلى الجنة عندنا هو «العمل الصالح» قبل أن يكون العلم بالأشياء أو امتلاكها واستثمارها.

ولكن مبادئ الأخلاق التي هي ميزتنا وامتيازنا بين سائر الحضارات، مهما كثرت عددًا، ودقت صياغة، فهي لن تحيط بكل دقائق الحياة العملية على امتداد القرون. ولذلك حرصت على أن تكون مرنة الصياغة، لتترك المجال أمام أصحاب الفطرة

* العدد ٢٩٣ - أكتوبر ١٩٨٠

السليمة من عباد الله، أن يلتمسوا في أطرها العامة موضعًا، عند الحكم على موقف طارئ تميز بتفصيلات تجعله بين سائر المواقف فريدًا بذاته، ويحتاج إلى حكم فريد.

ليس أقْتَل للمبادئ أيًـا كان نوعها - وبينها مبادئ الأخلاق ذاتها - مـن الوقوف بها عند حرفيـة نصوصها، فالحياة لا تدب في الأدب، أو في الفن، أو في السياسة، أو في النشاط الاجتماعي كله، إلا إذا قيّض له الله نفرًا من الناس، يعرفون كيف يستلهمون المبادئ في مجال نشاطهم الخاص، على نحو يحفظ للمبدأ المعين قوته التنظيمية من جهة، ولا يتركه للجمود وتصلب الشرايين من جهة أخرى. وحسب الإنسان في ذلك كله فطرة سليمة، يحتكم إليها في إخلاص وصدق، فتميز له الحق من الباطل عندما تتبهم بينهما الحدود الفواصل.

كان لنا زميل حاد الذكاء دؤوب على تحصيل العلم، وكان له من التفوق عند اختتام دراسته الجامعية، ما أهَّله للسفر في بعثة دراسية إلى إحدى كبريات الجامعات الأمريكية، فما هو هناك إلا أن فاجأه مسجل الجامعة بأن قائمة المواد التي درسها في جامعة بلده، تزيد هنا وتقل هناك، فلا تطابق بينها وبين ما تنص عليه قواعد القبول، ثم لم يتردد في رفض تسجيل اسمه مع من أجاز لهم الالتحاق. فلجأ صاحبنا إلى مدير الجامعة يعرض عليه الأمر، وأخذ المدير يدرس دقائق الموقف، ويوازن، لينتهي إلى قـرار بالقبول، ولم يرضخ المسـجل بادئ الأمر، وذهب بنفسه إلى المدير، ليبين له أين تكمن الفوارق بين ما هو معروض وما تقتضيه قواعد القبول، فقال له المدير: إن مهمتك أنت في الجامعة أن تطبق حرفيـة القواعد، وأما مهمتي أنا فهي الخروج عليها كلما وجدت حرفية نصوصها لا تتلاءم مع

الموقف المعروض، وإلا فلو كان المطلوب دائمًا هو قسر الواقع الحي على الدخول في قوالب جامدة لا تلين، لبقيت في أيدينا القوالب، وأفلتت منها الحياة.

وهاك لقطة طريفة من تاريخنا، حتى وهو في عهوده السود، فلقد هممت ذات عام أن أوجه مطالعاتي نحو الحياة الثقافية في بلادنا إبان القرون الثلاثة التي توسطت بين غزو الأتراك لمصر في أول القرن السادس عشر، وحتى حملة نابليون على مصر في آخر القرن الثامن عشر، وهي الفترة التي أراها - ويراها كثيرون - بمنزلة عصورنا الوسطى، وهي وسطى بين نقطتين واعيتين، كنا في الأولى أصحاب النور نبعث به إلى الآخرين، وفي الثانية أصبحنا نستنير بنور الآخرين، وأما في الثلاثة قرون المظلمة، فقد انطفأ سراجنا، ولم نتلق الضوء من سراج غيرنا.

وكان من حسن حظي أن وجدت مراجع وافية لرجال العلم - أو ما كانوا عندئذ يسمونه علمًا - إبان تلك الفترة، وكان مما جذب انتباهي جذبًا شديدًا، ما رأيته في بعض هؤلاء الرجال من قوة خلقية وصلابة وشجاعة رأي، ما أحسب أنه اليوم مفقود أو كالمفقود، وسأنقل لك مثلاً من هؤلاء، لأنه فيه ما يتصل بموضوع حديثنا عن الفطرة السليمة حين تهتدي بروح المبدأ الخلقي ولا تتقيد بحروفه.

هو رجل يدعى محمد بن النجار الدمياطي، كان خطيبًا لمسجد، جمع الله له بين العلم والعمل، وكان - كما يقول مؤرخه - في علوم الشرع إمامًا، وفي علوم الحقيقة قدوة، وكان جم التواضع يقضي نهاره وشطرًا من ليله في خدمة العميان، والمساكين، ويقضي حوائج الفقراء واليتامى والأرامل، يجمع لهم من أموال

الزكاة ما استطاع، يلبس الثياب الزرق، والجبب السود، ويتعمم بالقطن، يتلو بعد صلاة الفجر نحو ربع القرآن سرًا، حتى إذا ما أصبح قرأ جهرًا قراءة تأخذ بمجامع القلوب، ولقد سمعه نصراني ذات صباح، وفتن بما سمع فأسلم على يديه، وكان الناس يقصدون إلى مسجده من شتى أنحاء القاهرة، ليؤدوا صلاتهم خلف إمامته.

ومع شدة تواضعه في خدمة الناس، كان ذا هيبة تنفذ إلى القلوب، وحدث له في عهد السلطان قانصوه الغوري أن استودعه تاجر مالاً ليعطيه إلى ولده إذا ما فاجأه الأجل، إذ كان ولده ذاك صغيرًا، وخشي التاجر إذا ما وافاه أجله أن يتبدد ماله قبل أن يصل إلى وارثه، ومات التاجر، وعلم الغلام بما تركه له أبوه من مال عند الشيخ، فقصد إليه يطلب ماله، فأبى الشيخ عليه ذلك حتى يبلغ رشده، فشكاه الغلام إلى السلطان الغوري، فاستدعاه السلطان، وأمره أن يسلم الوديعة فأقسم له الشيخ ألا وديعة؟ ومضت أعوام، وبلغ الفتى رشده، وذهب إلى الشيخ، فأعطاه الشيخ وديعة أبيه، فلما سمع الغوري بذلك، استدعى الشيخ ليحاسبه على ما قد كان من إنكاره الأمانة، وحلفه اليمين بالباطل، فأجابه الشيخ قائلا: إن فقهاء الشافعية – كالنووي في الروضة – قالوا إن الظالـم إذا طلب الوديعة ممن اؤتمن عليها، وخاف منه إذا ما أخذها، له أن ينكرها وأن يحلف على ذلك، وأنت ظالم!!

هكذا اهتدى الشيخ الطيب بفطرته السليمة، سبيل الحق في تأدية الأمانة إلى صاحبها، وهكذا تكون المرونة الصلبة، أو الصلابة المرنة، إذا أردنا للحياة قوة تنفض عنها رواسـب الخمول.

ترجمة الماضي إلى حاضر*

ماذا نصنع لنعيش بماضينا في حاضرنا؟ هذا هو السؤال الذي طرحناه على أنفسنا ألف مرة، وحاولنا الجواب ألف مرة، ولا أحسبنا قد انتهينا إلى صيغة واحدة يرضى عنها الماضي والحاضر معًا، ودليل ذلك قريب، وهو أننا إلى يوم الناس هذا نجد بيننا من لا يزال يتشـــكك في العلم وقيمته وفي العقل الإنساني وقدرته.

شاء لي الله أن يصلني منذ وقت قريب كتابان في يوم واحد، أحدهما لكاتب مرموق ولامع وذي جذب شديد لجماهير القراء والسامعين والمشاهدين - السامعين للراديو والمشاهدين للتلفزيون - والآخر لمؤلف لم أكن قد سمعت باسمه، لكنني استنتجت من قوة عبارته أنه لا بد أن يكون ذا وزن في محيطه الخاص، وأما الكاتب الأول فقد أراد بكتابه أن «يتبجح» (هذه هي اللفظة التي استخدمها)، وأن الحياة المثلى هي في التصوف، وأما الكاتب الثاني فقد أراد صاحبه أن يقول إن الأرض لا تدور، وإن كل ما يقوله العلم غير ذلك فهو

* العدد ٢١٩ - فبراير ١٩٧٧

خطأ وضلال، ومن الأسانيد التي أعلن أنه ارتكز عليها في الوصول إلى تلك النتيجة، الآيات الكونية في القرآن الكريم.

فإذا كان المناخ الثقافي الذي نتنفسه، قد أمكن أن يفرز لنا مثل هذه الكتب، وأستطيع أن أجزم بأن أحد الكتابين السابقين – على الأقل – قد بيعت منه عشرات الألوف من النسخ، أي أنه كان غذاء تطلبه النفس العربية في يومنا، فلا بد – إذن – أن يكون المثقفون العرب بعيدين بعدًا شاسعًا عن أن تكون لهم صيغة ثقافية واحدة تجمع بينهم، ودع عنك أن تكون هــذه الصيغة الواحدة مما يدمج الماضي في الحاضر دمجًا عضويًا متكاملاً، لأن الحاضر أساسه علم وصناعة، وها قد أقبل ألوف القراء على من يقول لهم إن العلم «يتبجح»، ولست أدري كم منهم قد أقبل كذلك على قراءة من جاء ليزعم لهم أن الأرض لا تدور.

ولكني برغم ذلك كله لا أزال أسأل: ماذا نصنع لنعيش بماضينا في حاضرنا؟ وما زلت أعتقد بأنه سؤال لبث مطروحًا علينا منذ قرن ونصف القرن؛ كان هو السؤال الذي طرحه رفاعة الطهطاوي والذي طرحه الشيخ محمد عبده، والذي طرحه المفكرون والأدباء خلال الفترة التي أعدها بحق عصرًا للتنوير، وأعني بها عشرينيات هذا القرن وثلاثينياته، ولا نزال نطرحه إلى يومنا، جادين مرة هازلين مرة، نطرحه بشيء من العمق مرة وبكثير من الضحالة مرات.

وهأنذا أتناوله اليوم من زاوية جديدة، لعل فيها ما يقربنا مما نريد، فلقد طاف بفكري أن يكون المطلوب شيئًا من «الترجمة» الحضارية، فكما أن عملية الترجمة تحوِّل النــص المترجم إلى صورة جديدة مع احتفاظها بمعنى النص كاملا، فكذلك قد تكون عملية التحول التي نريدها، إذ إن لدينا ما يشبه النص الذي نتشبث بأن يظل لبه مصونًا من العبث. لكننا في الوقت نفسه نريد له أن يتخذ صورة

جديدة مقروءة لمن يعجز عن قراءته في صورته الأصلية.

وما إن طافت هذه الخاطرة بفكري، حتى رأيت أن تكون خطوتي الأولى في تناول الموضوع، نظرة فاحصة بعض الشيء لعملية الترجمة نفسها، لعلها تضيء الطريق. وكان أول ما ورد إلى ذاكرتي عندئذ عبارة كنت قرأتها لكاتب هندي، قال فيها إن للترجمة تقليدًا طويلاً راسخًا في الفكر العربي. وكان ذلك منذ عصر المأمون حين أنشأ «بيت الحكمة» في بغداد ليقوم على ترجمة التراث اليوناني من فلسفة وعلم. ولم تكن الهند كذلك -كما قال هذا الكاتب الهندي - إذ لبثت الثقافة الهندية طوال عصورها محرومة من مثل هذه الروافد، ولم تأخذ في فتح أبوابها للترجمة إلا منذ القرن التاسع عشر.

فلا بأس إذن - بالنسبة إلينا نحن العرب - في أن يكون النموذج الماثل في عملية الترجمة معيارًا يقاس إليه، غير أن الترجمة ليست كلها على غرار واحد، وإن اتفقت على أن تكون دائمًا أمينة بقدر المستطاع على المضمون المراد نقله من حالة إلى حالة، فهنالك - أولاً - الترجمة التي تلتزم النص جملة جملة، وأكاد أقول كلمة كلمة لولا أني أعلم أن ذلك محال، وتلك هي الترجمة التي تكون في النصوص العلمية أو ما يشبهها، فها هنا لا مناص من تتبع الأصل كما هو، فلا يجوز للمترجم أن يضيف إليه من عنده، ولا أن يحذف منه ما لا يتفق مع هواه. إنه قد يجد في العبارة الأصلية تكرارًا، وعندئذ ينبغي له أن يورد مثل هذا التكرار في ترجمته، أو قد يجد فيها ما يظنه سخفًا أو خطأً، فلا يجوز له أن يحوِّل السخف إلى جمال يتبرع به، ولا أن يصحح الخطأ بصواب من عنده. وهنا نذكر عبارة قالها الدكتور جونسون - الأديب الإنجليزي في القرن الثامن عشر - إذ قال: «لا تحاول قط يا سيدي أن تتفوق على من تترجمه».

وليس هذا النوع من الترجمة الحرفيــة - كما يقولون - هو ما

نعنيه إذ نتساءل: هل يمكن، وكيف يمكن أن «نترجم» تراثنا ترجمة حضارية، بمعنى أن نحافظ على عبيره في حياة معاصرة؟ أقول إن هذا النوع من الترجمة ليس هو ما نعنيه، لأنه لو كان الأمر كذلك، لأعدنا القديم نفسه بلا تغيير، سوى أن نحوِّل المخطوط - مثلاً - إلى مطبوع، أو أن نحوِّل المطبوع إلى مطبوع ومشروح، أو أن نغيِّر الورق الأصفر إلى أبيض ناصع مصقول.

لكن للترجمة صورًا أخرى، منها ترجمة الشعر من لغته الأصلية إلى لغة أخـــرى، صحيح أن الرأي مجمع على أن ترجمة الشـــعر مستحيلة، إلى الدرجة التي أراد بها الشـــاعر الأمريكي «روبرت فروست» Robert Frost أن يُعَرِّف الشعر، فلم يجد خيرًا من قوله إنه هو ذلك الجزء من الكلام الذي يستعصي على الترجمة. وها هو ذا الجاحظ في أول الجزء الأول من كتابه «الحيوان» يقول عن الشعر وصعوبة ترجمته: «الشعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النقل، ومتى حوّل تقطّع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التعجب... وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونانية، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حســنًا، وبعضها ما انتقص شيئًا، ولو حوّلت كلمة العرب (التي هي في أشعارهم) لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئًا لم تذكره العجم في كتبهم».

ومع ذلك، فقد شـــهد تاريخ الآداب العالمية ترجمات للشـــعر، ترجم شكســـبير إلى لغات كثيرة، وترجمت إلياذة هوميروس إلى الإنجليزية (وغيرها) على أيدي فحول الشعراء، وكان منهم «بوب» Pope و«تشايمان» Chapman، وترجم الخيام ترجمات ذائعة الصيت، كترجمة «فتزجرولد» Fitzgerald لها، فلنقف هنا وقفة متأنية، باحثين عن جوهر الترجمة عندما تكون نقلا للشعر من لغة إلى لغة، لأننا

نلمح في مثل هذه الترجمة شيئا مهما مما نريد تحقيقه عند «ترجمتنا» الحضارية التي تضع تراثنا في إطار جديد، هو إطار العصر الحاضر بكل ما فيه من علوم وتقنيات (تكنولوجيا) وأجهزة إلكترونية وغيرها.

ماذا يصنع مترجم الشعر؟ إنه بالبداهة لا ينقل عن النص كلمة كلمة، بل هو لا ينقله جملة جملة، إنما هو ينقله - على أحسن الفروض - مقطوعة مقطوعة، ولقد كان لي في ذلك خبرتان: إحداهما عندما قرأت الترجمة الإنجليزية لرباعيات الخيام - ترجمة فتزجرولد - فقد وجدت عندئذٍ شيئا لم أكن أعرفه من قبل، ولا توقعت حدوثه، وهو أن المترجم كان يعيد ترجمة المقطوعة الواحدة أحيانا ليظفر لنفسه بصورة ترضيه، فكم عجبت يومئذٍ حين رأيت المقطوعة الواحدة في صورها المختلفة عند هذا المترجم الواحد، توشك ألا تكون هي هي المقطوعة ذاتها، فالشاعر الإنجليزي في ترجمته للشاعر الفارسي، كان أقرب إلى من يحوِّل الخبز واللحم في طعامه إلى دماء تجري في عروقه، فهذه الدماء هي في الحقيقة «ترجمة» لما كان أكله من لحم وخبز. وهكذا كان أمره مع الرباعيات، لقد شربها شربًا وخلطها بذاته خلطًا ثم أخرجها كائنًا جديدًا، وكان هذا الكائن الجديد هو رباعيات الخيام، ولم يكن هو رباعيات الخيام في آن واحد، ها هنا تكون الترجمة خلقًا جديدًا، لكنها في الوقت نفسه هي هي الأصل الذي هي ترجمته، إنها أقرب إلى ما يصنعه النحل وهو يحوِّل الزهر إلى عسل، منها إلى النمل الذي يدع طعامه مخزونًا كما وجده.

وأما الخبرة الثانية التي أشرت إليها، فكانت حين أردت (في الأربعينيات وأنا في إنجلترا) ترجمة شيء من شعر العقاد. وكان ذلك أول الأمر في مناسبة ثقافية اقتضت أن أعرض على الناس

نموذجًا من الوجدان العربي الجديد، فترجمت شعر العقاد شعرًا إنجليزيًا، فعرفت بالمعاناة كيف أن الأمر هنا يحتاج إلى شيء من الهضم وإعادة التشكيل.

إن مترجم الشـــعر لا غنى له عن تقمص الشاعر الذي يترجمه في لحظات إبداعه الشعري، لتجيء الترجمة حاملة للروح نفسها التي بثها الشاعر في شعره، فلا علينا بعد ذلك أن يتغير اللفظ من أصل إلى صورة. وفي هذه المناسبة من الحديث أذكر أنني – منذ نحو خمسة عشر عامًا – وقد كنت حينئذٍ عضوًا في لجنة الشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة، وكان مقرر اللجنة هو العقاد. وأردنا أن ننهض بمشروع ترجمة مختارات من الشعر العربي إلى لغات أوربية مختلفة، ونيط بي أمر الترجمة إلى الإنجليزية، فعنّ لي أن أتصل بالشاعر «إزرا باوند» Ezra Pound وهو في منفاه في إيطاليا أيامها، واستطعت الحصول على عنوانه، والمعروف أن «إزرا باوند» ترجم إلى الشعر الإنجليزي شعرًا شرقيًا من اليابان والصين، فأرسلت إليه أعرض عليه أن نرسل إليه صورة نثرية دقيقة لما نريد ترجمته من الشعر العربي إلى شعر إنجليزي، ليضطلع هو بصياغتها في شعر إنجليزي، فأرسل الرجل إليّ يوافق من حيث المبدأ، ولكنه يشترط أن نسجل له الشعر العربي المراد ترجمته على شرائط، ليسمعها وهي مقروءة بالعربية، حتى يمتلئ بالنغم العربي قبل أن يترجم، ضمانًا لدقة النقل الأدبي من لغة إلى لغة.

إن أمانة الترجمة في الشعر لا يقصد بها دقة التوافق والتطابق بين نص لغوي ونص لغوي آخر، بل يقصد بها قبل ذلك وبعد ذلك دقة التلاؤم عنـــد المترجم بين الترجمة ونفســـه، فما ليس له في نفسه صدى، يستحيل أن تجيء ترجمته شعرًا كما كان في أصله شعرًا، فالترجمة في الشعر هي أشبه شيء بالتصوير الفوتوغرافي

عندما يكون المصور فنانًا. لأننا نستطيع القول إن هناك ثلاث درجات في التصوير: التصوير الفوتوغرافي الصحفي - إذا صح هذا التعبير - يتلوه التصوير الفوتوغرافي الفني، ثم يتلوه التصوير الفني الذي ليس له أصل يراعيه، ففي ترجمة الشعر يكون أمامنا أصل لا بد من مراعاته. لكننا في الوقت نفسه إذ نراعيه ونأخذه في الاعتبار الأول، لا نتقيد بتفصيلاته ما دمنا نحافظ له على روحه وجوهره. إن مترجم الشعر إنما يضع لنا طريقة استجابته للشعر الذي يترجمه، ولا يهمه أن يضع لنا صورة طبق الأصل منه. وهذه هي «الأمانة» المطلوبة في هذه الحالة، فهي ليست الأمانة الشكلية المتحجرة المقيدة، ولكنها الأمانة بعد أن دبت فيها الحيوية حتى لا تكون القطعة المترجمة كالجثة الهامدة. ولقد قال في ذلك فتزجرولد - مترجم الخيام إلى الإنجليزية - قال في ذلك «إن لم تكن ذاكرتي قد أخطأت نسبة القول إلى قائله: إنني أوثر عصفورًا حيًا على نسر محنط».

ونعود بعد هذه السياحة الطويلة في ترجمة الشعر، إلى موضوعنا الأصلي: كيف نعيش بماضينا في حاضرنا؟

والآن أقدم الجواب: إننا نفعل ذلك بمثل ما يعيش مترجم الشعر قصيدة الشاعر الأصلي، ولكنه يعيشها في لغته هو التي يترجم إليها، حاول أن ترسم لنفسك هيكلاً تخطيطيًا عامًا للحياة عند أسلافنا، فكيف تراها؟ أما أنا فأراها حياة تتركز أساسًا في رؤوس ثلاثة: خليفة وفقيه وشاعر، وبعد ذلك تجيء مناشط الناس من تجارة وصناعة وملاحة بالبحر وانتقال في البر وحروب... إلخ إلخ. لكن الأقطاب التي تدور حولها الرحى هي هؤلاء، فكيف نترجم هذا الهيكل ترجمة شعرية؟

لم تعد رئاسة الحكم إلى خلافة، ولكنها - إذا سايرت عصرنا - رئاسة

تعتمد على جماعة من الفنيين في مناحي الحياة، فهم مهندسون واقتصاديون وزراعيون وما إلى ذلك، وليس هذا التغيير مقتصرًا على الشـــكل، بل هو ضارب إلى الجذور، لأنـــه إذا كان الخليفة بغير حاشية من التكنوقراطيين، فهؤلاء التكنوقراطيون اليوم بغير أبهة الخلافة، فالأمر هنا أمر علم وتطبيقه، وليس العلم في حياة عصرنا «متبجحًا» كما قال الكاتب العربي الذي أشـــرت إليه في أول المقال، بل هو من حياتنـــا اليوم في صميم الصميم، أو ينبغي أن يكون كذلك.

كان الخليفة وإلى جانبه الفقيه يعملان معًا على ضبط السلوك ضبطًا ترضى عنه قواعد الإسلام، وهذا شيء كان ولابد أن يكون وأن يظل كائنًا. لكن الذي يتغير في «الترجمة» الحضارية هو أن وظيفة «الحكومة» لم تعد محصورة في هذا الإطار، بل امتدت لتشمل كل نواحي النشاط البشري من اقتصاد إلى صحة وتعليم، إلى تنظيم وسائل التسلية في أوقات الفراغ. وإن امتداد نطاق الحكومة إلى هذا المدى الشامل، ليطرد اطرادًا دقيقًا في عصرنا مع غزارة العلم وما يصحب العلم من تقنيات.

وأما دور الشاعر في حياة أسلافنا، فهو يلخص دور الفنون كلها بمعناها الحديث: الشعر والموســـيقى والتصوير والنحت والعمارة وسائر ما يصاحبها من فروع، فلو ترجمنا الهيكل الحضاري القديم إلى هيكل حديث، قلنا إنه في مكان الخليفة والفقيه والشاعر، أضع العالم والمشرع والفنان، وبديهي أن العالم لن يكون عالمًا إلا إذا أخذ في اعتباره حياة عصره، وأن الفنان لن يكون فنانًا إلا إذا امتص رحيقه من زهرات عصره، على أن هذا الثلاثي العصري الجديد، سيكون له من تراثه الأصيل إطار عمله كله، وهو إطار قوامه اللغة العربية أداة للتعبير، وقواعد الدين وأصوله أساسًا للتشريع.

الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود

السيرة ذاتية

مفكر وفيلسوف وأكاديمي مصري، ويعتبر المؤسس لتيار الوضعية المنطقية في مصر والعالم العربي والإسلامي.

نشأته

ولد زكي نجيب محمود في قرية ميت الخولي التابعة لمركز الزرقا بمحافظة دمياط المصرية في (٢٦ من ذي القعدة ١٣٢٢هـ ١ من فبراير ١٩٠٥)،
تعلم بمدرسة السلطان مصطفى الأولية بميدان السيدة زينب بالقاهرة وهو في الخامسة عشرة من عمره.
أكمل تعليمه الابتدائي بكلية غوردون في الخرطوم بالسودان،
أكمل تعليمه الثانوي في مصر،
التحق بمدرسة المعلمين العليا في مصر.

مناصبه

عمل بالتدريس حتى سنة (١٩٤٣م)
سافر إلى إنجلترا في بعثة دراسية لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، وحصل عليها من جامعة لندن سنة (١٩٤٧م)، وكانت أطروحته بعنوان «الجبر الذاتي»، وقد ترجمها تلميذه الدكتور إمام عبدالفتاح إلى العربية.
التحق بهيئة التدريس في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة،
أحيل للتقاعد سنة (١٩٦٥م)، وعهدت إليه وزارة الثقافة المصرية بإنشاء مجلة فكرية تعنى بالتيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة، فأصدر مجلة «الفكر المعاصر» ورأس تحريرها.
سافر إلى الكويت سنة (١٩٦٨م) وعمل أستاذا للفلسفة بجامعة الكويت لمدة خمس سنوات متصلة.
انتدب للعمل بوزارة الإرشاد القومي (الثقافة) المصرية، سنة (١٩٥٣م)
عمل أستاذا زائرا في جامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية بالولايات

المتحدة عام ١٩٥٤
مارس التدريس بجامعة بولمان بولاية واشنطن
عمل ملحقا ثقافيا بالسفارة المصرية بواشنطن بين عامي (١٩٥٤ ١٩٥٥م).
عاد إلى مصر سنة ١٩٧٣وأصبح له مقال أسبوعي بجريدة الأهرام، ينشر في خمس صحف عربية في اليوم نفسه.

جوائزه

جائزة الدولة التشجيعية سنة (١٣٨٠هـ ١٩٦٠م) عن كتابه نحو فلسفة علمية
جائزة الدولة التقديرية في الآداب سنة (١٣٩٥هـ ١٩٧٥م)
جائزة الثقافة العربية سنة (١٤٠٥هـ ١٩٨٥م) من جامعة الدول العربية
الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية سنة (١٤٠٥هـ ١٩٨٥م)
جائزة سلطان العويس سنة (١٤١٢هـ ١٩٩١م) من دولة الإمارات العربية

مؤلفاته

ترك زكي نجيب محمود أكثر من خمسين كتابا في ميادين الفكر والأدب والفلسفة، منها:

١ ترجمة كتاب قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٥
٢ ترجمة كتاب قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦
٣ ترجمة كتاب محاورات أفلاطون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦
٤ ترجمة كتاب الأغنياء والفقراء، هـ. ج. ويلز، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧

٥ أرض الأحلام، دار الهلال، ١٩٣٩
٦ شكسبير، دار المعارف، سلسلة اقرأ، ١٩٤٣
٧ ترجمة كتاب فنون الأدب، لتشارلتن، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤
٨ جنة العبيط، دار الشروق، ١٩٤٧
٩ الجبر الذاتي، (بالإنجليزية)، جامعة لندن، ١٩٤٧، (بالعربية) ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، كتاب رقم ٢٦١
١٠ ترجمة كتاب قصة الأدب في العالم، (ثلاثة كتب) لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٣، ١٩٤٥، ١٩٤٨
١١ ترجمة كتاب آثرت الحرية، لفكتور كرافتشنكو، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩
١٢ ديفيد هيوم، دار المعارف، ١٩٥١
١٣ المنطق الوضعي (جزءان)، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١، ١٩٥٢
١٤ ترجمة كتاب تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند راسل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤
١٥ أيام في أمريكا، الأنجلو المصرية، ١٩٥٥
١٦ نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦
١٧ برتدراند راسل، دار المعارف، ١٩٥٦
١٨ نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية، ١٩٥٩
١٩ ترجمة كتاب المنطق «نظرية البحث» لجون ديوي، مؤسسة فرانكلين، ١٩٥٩
٢٠ الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٠
٢١ جابر بن حيان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦١
٢٢ قصة نفس، دار المعارف، بيروت، ١٩٦٥
٢٣ ترجمة كتاب تراث العصور الوسطى، مجموعة أبحاث، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧
٢٤ تجديد في الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٧٠
٢٥ قصة عقل، دار الشروق، ١٩٧٤
٢٦ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ١٩٧٥
٢٧ ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، ١٩٧٦
٢٨ في فلسفة النقد، دار الشروق ١٩٧٩
٢٩ في حياتنا العقلية، دار الشروق، ١٩٧٩

٣٠ هذا العصر وثقافته ، دار الشروق، ١٩٨٠
٣١ مع الشعراء، دار الشروق، ١٩٨٠
٣٢ هموم المثقفين، دار الشروق، ١٩٨١
٣٣ حياة الفكر في العالم الجديد، الأنجلو المصرية، ١٩٥٦، دار الشروق، ١٩٨٢
٣٤ مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، ١٩٨٣
٣٥ أفكار ومواقف، دار الشروق، ١٩٨٣
٣٦ خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣ (موقف من الميتافيزيقا)، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣
٣٧ شروق من الغرب، دار الشروق، ١٩٨٣
٣٨ الكوميديا الأرضية، (الثورة على الأبواب)، دار الشروق، ١٩٨٣
٣٩ في مفترق الطرق، دار الشروق، ١٩٨٥
٤٠ عن الحرية أتحدث، دار الشروق، ١٩٨٦
٤١ رؤية إسلامية، دار الشروق، ١٩٨٧
٤٢ في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، ١٩٨٨
٤٣ قشور ولباب، دار الشروق، ١٩٨٨
٤٤ من زاوية فلسفية، دار الشروق، ١٩٨٨
٤٥ نافذة على فلسفة العصر، سلسلة كتاب العربي، العدد ١٢٧، ١٩٩٠
٤٦ بذور وجذور، دار الشروق، ١٩٩٠
٤٧ عربي بين ثقافتين، دار الشروق، ١٩٩٠
٤٨ حصاد السنين، دار الشروق، ١٩٩١
٤٩ من خزانة أوراقي، دار الهداية للطباعة والنشر، ١٩٩٦
٥٠ قيم من التراث، دار الشروق،٢٠٠٠

***

وافته المنية في (١٢ من ربيع الأول سنة ١٤١٤هـ / ٨ من سبتمبر ١٩٩٣م).

المحتويات

(العدد ٩٨) ١٥ أكتوبر ٢٠١٤

مقدمة الكتاب

رحلة «العربي» مع فكر زكي نجيب محمود ٤

الباب الأول

في مذاهب الفلسفة وشخصيتها

عصرنا من فلسفته ١٢

سانتيانا

هرب من تلاميذه إلى العزلة ٢٢

وليم جيمس ألّف

في علم النّفس ثم اتّخذ

له البراجماتية مذهبًا ٣٢

جورج مور أطاح مع صاحبه برتدراند راسل بفلسفة هيجل المثالية ٤٢

جون ديوي أقوى من عبّر

عن حضارة القرن العشرين ٥٢

الباب الثاني

في فلسفة الفن والجمال

لمن يتغنى الشاعر بشعره

ألنفسه أم لغيره؟ ٦٤

الجمال كما يراه أفلوطين ٧٤

حقيقة الجمال ما هي؟ ٨٤

علّموهم تذوق الفن ٩٦

الفكرة الأدبية ١٠٠

الباب الثالث

في فلسفة القيم

العدل... السّلام... الحرية

أعزّ ما يعتزّ به الإنسان في عالم القيم ١٠٦

المبادئ ... حقائق هي أم فروض؟ ١١٤

حقيقة المبادئ ١٢٦

الباب الرابع

في تجديد الفكر العربي

اللغة منها تبدأ ثورة التجديد ١٣٢

الفكر العربي من لغته ١٤٨

صفة الإنسان الكامل في تراثنا العربي عند:

ابن مسكويه، والغزالي، والرازي، والجاحظ ١٥٢

الواقع وما وراء... الواقع ١٧٠

نموذجان من ثورة الفكر ١٨٦

لحظة مع الماضي ٢٠٢

طبقات ثقافية ٢١٠

رؤية صحراوية ٢١٤

إحياء التراث وكيف أفهمه ٢١٨

قسمة الحظوظ ٢٢٢

منهج العلم ٢٢٦

الفطرة السليمة ٢٣٠

ترجمة الماضي إلى حاضر ٢٣٤

(سيرة ذاتية) ٢٤٢

١	الحرية	د. أحمد زكي «يناير ١٩٨٤»
٢	العلم في حياة الإنسان	د. عبد الحليم منتصر «أبريل ١٩٨٤»
٣	المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٤»
٤	العروبة والإسلام وأوربا	د. محمود السمرة «أكتوبر ١٩٨٤»
٥	العربي ومسيرة ربع قرن مع: الحياة.. والناس.. والوحدة في دول الخليج العربي	مجموعة كتاب «نوفمبر ١٩٨٤»
٦	طبائع البشر	د. فاخر عاقل «يناير ١٩٨٥»
٧	حوار.. لامواجهة..	د. أحمد كمال أبو المجد «أبريل ١٩٨٥»
٨	آراء ودراسات في الفكر القومي	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٥»
٩	أضواء على لغتنا السمحة	محمد خليفة التونسي «أكتوبر ١٩٨٥»
١٠	الكويت ربع قرن من الاستقلال	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٦»
١١	نظرات في الواقع الاقتصادي المعاصر	د. حازم الببلاوي «أبريل ١٩٨٦»
١٢	السلوك الإنساني.. الحقيقة والخيال	د. فخري الدباغ «يوليو ١٩٨٦»
١٣	آراء حول قديم الشعر وجديده	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٨٦»
١٤	المسلمون والعصر	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٧»
١٥	من أسرار الحياة والكون	د. عبد المحسن صالح «أبريل ١٩٨٧»
١٦	دراسات حول الطب الوقائي	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٧»
١٧	خطاب إلى العقل العربي	د. فؤاد زكريا «أكتوبر ١٩٨٧»

هذا الكتاب

بين يدي هذا الكتاب تضع مجلة العربي لقرائها الجزء الثاني مما كتبه المرحوم الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود من مقالات على صفحاتها عبر أربعة عقود من الزمان. ولا يخفى على الباحث المتخصص أو المشتغل بالثقافة، ممن يعرف الكاتب وإنجازاته الفكرية، أثر هذا المفكر والفيلسوف والأديب على الحياة الفكرية للمجتمعات العربية في القرن الماضي.

كانت حياة زكي نجيب محمود الفكرية حافلة بالبحث والعطاء، كان فيها ناقداً للحياة الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، ولذلك بدأ كتاباته بتقديم نماذج من الفلسفة القديمة والحديثة ليُعبِّر عن ذلك في كتب عكست الجانب التنويري كرؤية للإصلاح.

دعا زكي نجيب محمود إلى تغيير ونبذ الخرافات التي كان يؤمن بها الكثير من أفراد المجتمعات العربية على أنها موروثات دينية. كان يرى الأخذ بمنهجية الغرب العلمية، التي أصَّلت حضارة العصر الحديث والمعاصر، فأصبحت دول الغرب دولاً متقدمة لتقديرها العلم والعلماء، وجعلها حرية الإنسان ورخاء معيشته وجدية عمله أساساً للتقدم والرقي.

كتاب العربي ٩٨
ALARABI BOOK

نافذة على فلسفة العصر

(الجزء الثاني)

أ. د. زكي نجيب محمود

وزارة الإعلام: مطبعة حكومة الكويت

ISBN 978-99906-38-63-9
9789990638639